CHARLAS PARA MASONES: LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN



E. Doravâl









CHARLAS PARA MASONES:
LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN

COLLATIONES LATOMORUM: VIA MEDITATIONIS

Volumen I (Parte teórica)

E. Doravâl

Madrid, 2012

CHARLAS PARA MASONES:
LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN

COLLATIONES LATOMORUM: VIA MEDITATIONIS

Volumen I (Parte teórica)

E. Doravâl

CHARLAS PARA MASONES: LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN

Primera edición: Madrid, 2012

ISBN: 978-84-937820-4-7
Depósito legal: M-38475-2012

Impresión y encuadernación:
FER Fotocomposición, c/ Alfonso Gómez, 38, 3º, 28037 Madrid

INDICE

"Si la curiosidad te ha traído aquí ¡Vete!

Si temes ser alumbrado sobre tus defectos, estarás mal entre nosotros.

Si buscas distinciones humanas ¡Sal! aquí no las conocemos"

(Inscripciones en la Cámara de Reflexión)

"La unión teúrgica se procura por el cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los dioses por encima de toda intelección, así como por el poder de los símbolos silenciosos, comprensibles por los dioses. Por eso precisamente no llevaremos a cabo estos actos con el pensamiento, pues entonces su eficacia sería intelectual y producto nuestro; y ni una cosa ni otra es verdad. En efecto, sin que nosotros intervengamos con nuestro pensamiento, los símbolos mismos realizan su propia obra por sí mismos, y el inefable poder de los dioses, con los que estos símbolos se relacionan… De ahí que tampoco por nuestros pensamientos las causas divinas sean incitadas a actuar, sino que ellos deben preexistir junto con todas las disposiciones mejores del alma y nuestra pureza como causas auxiliares, pero lo que propiamente estimula la voluntad divina son los mismos símbolos divinos" (Jámblico, *siglos III-IV, De mysteriis Aegyptiroum* II, 11).

"He leído en los libros de los magos y observado a menudo en sus obras y empresas ciertas gesticulaciones sorprendentes y ridículas (así me lo parecían), pero, después de haber examinado las cosas más profundamente, comprendí que este género de gesticulaciones mágicas no ocultaba pactos con los demonios, sino cierto modo de numerar, de los cuales los antiguos se servían con el fin de representar los números, doblando de diversas maneras los dedos y las manos, con la cual gesticulación los magos daban a entender, sin decir una palabra, nombres de virtudes inexpresables que no se pronuncian y que son de número diverso, moviendo los dedos uno tras otro, y así ellos reverencian con un sagrado silencio las divinidades que presiden las cosas del mundo" (Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim, París, 1531, *De occulta philosophia,* II, 16).

"Aún cuando en los tiempos antiguos los masones estaban obligados a practicar la religión que se observaba en los países donde habitaban, hoy se ha creído más oportuno, no imponerle otra religión que aquella en que todos los hombres están de acuerdo, y dejarles completa libertad respecto a sus opiniones personales. Esta religión consiste en ser hombre buenos y leales, es decir, hombres de honor y de probidad, cualquiera que sea la diferencia de sus nombres o de sus convicciones... deben evitarse en absoluto las discusiones sobre religión y política, sobre nacionalidad, puesto que los masones, como antes hemos dicho, no profesan otra religión que la universal, y que pertenece a todos los pueblos, a todas las lenguas" (*Constituciones de los Franc-Masones*, redactadas por Anderson, Londres, 1723).

LA RECUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN MASÓNICA OPERATIVA

> "*Todo conocimiento que se puede llamar verdaderamente iniciático resulta de una comunicación establecida conscientemente con los estados superiores*" (René Guénon, "Los límites de la mente", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, p. 76).

Debemos a René Guénon unas esclarecedoras consideraciones sobre la naturaleza de la iniciación masónica. A través de diversas obras, explicó el concepto de iniciación en general y su transposición a la tradición masónica en particular señalando, de paso, los frecuentes errores de apreciación cometidos por modernistas innovadores, pseudoiniciados y ciertos fanfarrones de la trivialidad. Así, señaló que la iniciación consiste, ni más ni menos, que en la transmisión de una *influencia espiritual* a través de una sucesión ininterrumpida o «cadena» de iniciados debidamente cualificados para efectuar esa transmisión. Que todo conocimiento iniciático deriva de la comunicación conscientemente establecida con los estados superiores. Que toda organización iniciática es depositaria de algo que es, en sí mismo, supraindividual y que transciende a la colectividad, es decir, de una *influencia espiritual*. Que la iniciación, en cuanto comunicación con los estados superiores, no puede ser considerada como un fin, sino solo como un punto de partida para permitir después una toma de posesión efectiva de esos estados. Que la vinculación iniciática no debe

entenderse como la vinculación a un «egregor» o a una entidad psíquica colectiva, sino como una comunicación de orden espiritual. Que, llevado esto al ámbito específicamente masónico, es decir, tomando como soporte el oficio de constructor, no hay que confundir, como ordinariamente se hace, «operativo» con «corporativo». Lo verdaderamente «operativo» se refiere al ámbito de la *realización espiritual*, aun cuando actualmente ya no pueda ser a través de un oficio corporativo. Que el punto de vista «especulativo», la «especulación», cuando recae sobre el dominio iniciático, debe limitarse a una simple preparación para el trabajo «operativo» dado que el cultivo del «pensamiento», en sí mismo, no puede ser en ningún caso el trabajo de una organización iniciática, etc., etc. Retomando el legado iniciático del mundo clásico, distingue entre los “pequeños misterios” y los “misterios mayores”. Los misterios menores son los que conducen a la restauración de lo que las doctrinas tradicionales designan como el "estado primordial" o adámico, que todavía pertenece al dominio de la individualidad humana. Los «misterios mayores», que comienzan en el punto donde acaban los «misterios menores», conciernen a la realización de los estados suprahumanos y conducir hasta el estado incondicionado que se designa como la «Liberación final» o la «Identidad Suprema».

Por tanto, las iniciaciones de oficio, al estar dirigidas al desarrollo de las posibilidades del estado humano, pertenecen al ámbito de los "misterios menores", es decir, no constituyen el fin último de la iniciación, sino que son su primera fase. En este sentido, el grado de Maestro masón representa, virtualmente al menos, el término de los “pequeños misterios” y el

comienzo de los "Misterios Mayores"[1], es decir, que la entrada en el «Paraíso terrestre» no es más que una etapa en la vía que conduce al «Paraíso celeste».

El aprendizaje masónico se efectúa a través de la meditación en los símbolos. De hecho, el simbolismo es el modo de expresión normal de los conocimientos de orden metafísico o iniciático porque hay cuestiones que, por su naturaleza misma, no pueden explicarse de otra manera. En suma, los símbolos iniciáticos son un "soporte" o un punto de apoyo para la meditación. En este sentido, Guénon señaló algunos errores frecuentes del aprendiz masón que comienza a pulir su piedra; el *Trabajo masónico* meramente psicológico y moral apenas tiene que ver con el ámbito de la Iniciación sino que es una labor preparatoria que conduce hasta el umbral de los *pequeños Misterios*. Tampoco se trata de alcanzar una «comunicación» con estados psíquicos, pues éstos, al formar parte únicamente del estado individual humano, no tienen nada de «superior» ni de trascendente. En consecuencia, mientras "uno se limite a *moralizar* sobre los símbolos, con intenciones tan loables como se quiera, no se hará ciertamente obra de iniciación"[2]. Lamentablemente, "las interpretaciones puramente *moralizantes* adquirieron una especie de autoridad por el hecho de haber sido incorporadas en los rituales impresos" desplazando, cuando no obstaculizando, las explicaciones de orden más espiritual y llegando a ser la tendencia mayoritaria de los masones actua-

---

[1] René Guénon, "Misterios Mayores y Misterios menores", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 128 y ss.

[2] René Guénon, "Errores concernientes a la iniciación", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 103 y ss.

les. Pero, como muy bien ha sido advertido, si el simbolismo masónico no representara más que ideas morales, “la Masonería no contendría nada que no fuera bien conocido por todo no-masón”, de modo que “la simple asociación de esas ideas con los útiles de la construcción no sería más que un juego de niños”[3]. Su sentido iniciático nos recuerda que se trata de un género de conocimiento que no puede ser obtenido en los Colegios ni las Universidades. Con ello no se pretende negar que el conocimiento iniciático pueda tener aplicaciones en el orden social, filosófico u otro orden, sino reafirmar la idea de que lo iniciático pertenece a un ámbito completamente distinto al de la religión, la magia, la filosofía o la moral.

La meditación en los símbolos comprende también la meditación en los ritos. Partiendo de la base de que la realización espiritual no puede ser abordada sin una preparación teórica suficiente y de que toda enseñanza iniciática debe estar orientada a la realización, los ritos, por su propia eficacia, facilitan la transformación de ese conocimiento virtual o teórico en un conocimiento efectivo.

El rito, término que procede del sánscrito *rita* (lo que es conforme al orden), es lo único realmente «normal». Todo rito está constituido por un conjunto de símbolos, incluidos los gestos y las palabras pronunciadas, dado que, en última instancia, los ritos son símbolos «puestos en acción» o, dicho en otros términos, todo gesto ritual es un símbolo «actuado». Desde el punto de vista iniciático, los ritos están destinados,

[3] René Guénon, “Constitución y función de la élite”, en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 197 y ss.

entre otras cosas, a servir de motivo de apoyo a la meditación. Uno de los múltiples ejemplos de esto son las llamadas "pruebas" o viajes de iniciación en la masonería. Como certeramente se ha señalado, "si estas pruebas estuvieran destinadas a mostrar si un candidato a la iniciación posee las cualidades requeridas, serían muy ineficaces, pues aquel que es admitido a sufrirlas ya debe haber sido reconocido por otros medios más adecuados, como *bien y debidamente cualificado*; es menester pues que se trate de algo muy diferente; constituyen una enseñanza que se da bajo una forma simbólica, y que está destinada a ser meditada ulteriormente"[4].

Advierte Guénon de la diferencia entre rito y ceremonia. Mientras que el rito de orden realmente tradicional implica necesariamente un elemento «supra-humano», las ceremonias, al contrario, son algo puramente humano cuyos efectos son exclusivamente «psicológicos» o sentimentales. El rito, tanto de orden exotérico como iniciático, lleva su eficacia en sí mismo dado que se basa en leyes tradicionales que no dejan ningún margen a la fantasía o a la arbitrariedad. Como es sabido, hay formas iniciáticas como la Masonería en las cuales el trabajo colectivo en los Talleres tiene un lugar preponderante. Ciertamente, la Logia no es solo la mera reunión de individuos considerados en su modalidad física, sino que comprende también la «entidad psíquica» colectiva, impropiamente denominada «egregor». Ahora bien, lo «colectivo» no puede rebasar jamás dominio individual, dado que no es más que una resultante de las individualidades que lo componen. Co-

[4] René Guénon, "De las pruebas iniciáticas", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 265 y ss.

mo mucho, podría suponer una suerte de «ensanchamiento» de la individualidad que ofrecería algunas ventajas a los miembros de una colectividad que pudieran utilizar esa fuerza sutil constituida "por los aportes de todos sus miembros pasados y presentes"[5].

En todo caso, es importante destacar que *nada de esto tiene que ver con la influencia de orden espiritual*, dado que, por su propia naturaleza supraindividual, y, por tanto, supracolectiva, las simples individualidades quedan rebasadas.

---

[5] René Guénon, "Influencias espirituales y egregores", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 246 y ss.

LA PRÁCTICA DE ESCUADRAR LA MEDITACIÓN EN MASONERÍA

> "Siendo Dios inmenso e inaccesible, se ha de contemplar cuadrado, que no hay más que contemplar en lo profundo que en lo alto, ni en lo ancho que en la longura, porque es una simplicísima igualdad... se ha de contemplar cuadrado ya que la contemplación nunca alcanza a ser perfecta hasta que cuadra en sosegada quietud" (Bernardino de Laredo, Subida del Monte Sión, 1538, Sevilla, p. 257).

Por definición, el individuo no puede alcanzar el conocimiento de lo que está más allá del dominio individual. La obtención de este conocimiento es posible porque el hombre "es también otra cosa al mismo tiempo". El hombre, en tanto que hombre y por sus medios humanos, no puede rebasarse a sí mismo, "pero el ser que aparece en este mundo como un hombre es, en realidad, algo muy diferente por el *principio* permanente e inmudable que le constituye en su esencia profunda". Precisamente, el acceso a ese conocimiento supraindividual es lo que se denomina "Vía iniciática". O dicho en otros términos; "Todo conocimiento que se puede llamar verdaderamente iniciático resulta de una comunicación establecida conscientemente con los estados superiores"[6]. De ahí que el

[6] René Guénon, "Los límites de la mente", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 75 y ss.

método iniciático trata esencialmente de "ir más allá del pensamiento"[7].

El conocimiento ordinario implica la existencia de un sujeto que conoce, un objeto que es conocido, y un acto de conocer. Además, dicho conocimiento es de naturaleza sensible porque proviene de la interpretación que hace el pensamiento a través de los sentidos, es decir, es un conocimiento mediato y, por tanto, imperfecto dado que "no hay conocimiento verdadero sino en tanto que implica una identificación del sujeto con el objeto, o, si se prefiere considerar la relación en sentido inverso, una asimilación del objeto por el sujeto". En consecuencia, "no hay otro conocimiento verdadero que el conocimiento intelectual puro... que nos permite penetrar en la naturaleza misma de las cosas"[8]. A estos efectos, el conocimiento obtenido por la intuición intelectual, contemplación o la meditación pura "constituye un conocimiento inmediato que se opone al conocimiento discursivo y mediato del orden racional. La intuición intelectual es incluso más inmediata aún que la intuición sensible, ya que está más allá de la distinción del sujeto y del objeto que esta última deja subsistir; es a la vez el medio del conocimiento y el conocimiento mismo, y, en ella, el sujeto y el objeto están unificados e identificados"[9]. En un tal estado, "conocer y ser no son en el fondo más que una sola y misma cosa; son, si se quiere, dos aspectos inseparables de

---

[7] René Guénon, *Estudios sobre la Masonería y el Compañerazgo*, Madrid, 2010, p. 304.

[8] René Guénon, "La realización del ser por el conocimiento", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 81 y ss.

[9] René Guénon, "La realización metafísica", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 449 y ss.

una realidad única, aspectos que, verdaderamente, ya no podrían distinguirse siquiera ahí donde todo es *sin dualidad*"[10]. Y precisamente debido a que el conocimiento inmediato o de orden trascendente es, en sí mismo, incomunicable e inexpresable, el lenguaje, que es esencialmente analítico y propio del pensamiento discursivo y racional, debe ceder el paso a la meditación en los símbolos para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual como «soporte» de la influencia espiritual.

Precisamente, palabras como "místico", del término griego *mystikos*, al igual que «mito» o «misterio», *mustêrion*, o silencio, *mueô*, lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, a las ceremonias mistéricas, el iniciado (*mystes*), el adverbio *mystikos* (secretamente), derivan del verbo *myo*. Este verbo se origina del sonido onomatopéyico derivado de la acción de cerrar fuertemente los labios para no articular sonido alguno. Por tal motivo, tradicionalmente, la palabra "mística" o "misticismo" era la "ciencia del misterio", la "ciencia de los iniciados" y, más expresivamente, la «disciplina del silencio», entendiendo por silencio o secreto no solo aquella "experiencia" espiritual que, por su propia naturaleza, es «inexpresable» e «incomunicable», sino también un cierto método y técnica para facilitar el paso de la meditación en formas y objetos hacia la *meditación pura* o contemplativa, es decir, exenta de pensamientos.

---

[10] René Guénon, capítulo X de la 2ª parte de *Introducción General al Estudio de las docrinas Hindúes*.

Algunos masones han mostrado su rechazo a emplear la palabra "mística" referida al ámbito metafísico o iniciático con el argumento de que "el sentido actual de la palabra *mística* está demasiado alejado de su acepción etimológica como para permitir volver a ella". De esta manera, se ha optado por los términos "metafísico" o "esotérico". Sin embargo, la palabra "esoterismo", asumible a comienzos del siglo XX, ya no resulta tan clarificadora a comienzos del XXI debido a su indiscriminado uso por parte de todo tipo de charlatanes y agentes de la contra-iniciación enmascarados dentro del movimiento *New Age*. Otro tanto sucede con el empleo del término "iniciático", o "metafísico", que han sido privados de todo contenido espiritual y se utilizan fundamentalmente en un sentido filosófico especulativo y profano. Ello justifica que planteemos la vuelta al sentido originario de la palabra "*mystika*" y "*mystes*".

Por otra parte, uno de los prejuicios «moralistas» del hombre profano ocasionados por su irrefrenable y exagerada necesidad de acción, le lleva a considerar que el trabajo es un fin en sí mismo y que, por tanto, «su felicidad consiste en la acción misma». Esto, que no es sino una forma más de agitación física y mental, ha derivado en la actitud antitradicional de "despreciar la contemplación, que se quiere asimilar a la *ociosidad*, mientras que, antes al contrario, la contemplación es en realidad la actividad más alta concebible"[11], máxime cuando la acción separada de la contemplación no puede ser más que ciega y desordenada. La recta acción, el «no-actuar», el estado contemplativo, nada tienen que ver con el quietismo, la

[11] René Guénon, "Sobre la glorificación del trabajo", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 225 y ss.

indiferencia o la pasividad en su sentido más vulgar. Por el contrario, desde el punto de vista iniciático, “implica, para aquel que ha llegado a él, un perfecto desapego al respecto de la acción exterior, como por lo demás de todas las demás cosas contingentes, y eso porque un tal ser se sitúa en el centro mismo de la «rueda cósmica», mientras que esas cosas no pertenecen más que a su circunferencia”[12]. A estos efectos, la enseñanza iniciática no es más que una preparación del individuo que le disponga en la actitud mental e intelectual necesaria para llegar a adquirir el verdadero conocimiento iniciático. La menor parcela de conocimiento efectivo vale incomparablemente más que todos los razonamientos que proceden de la mente. Y aunque parezca paradójico, en última instancia, desde el punto de vista de la realización espiritual, el conocimiento a través del pensamiento, la meditación en objetos y formas, no es más que una etapa previa o preparatoria para emprender la meditación pura, es decir, la contemplación. Para que esta tenga lugar es necesario “orientar la conciencia a lo interior, haciéndola que pase gradualmente a otros estados cada vez más profundos, hasta finalmente llegar, después de haberse librado así de todas las limitaciones contingentes, a alcanzar el mismo centro del ser, donde reside el verdadero *sí mismo*”. Esto es descrito simbólicamente como una transferencia de la consciencia desde el «cerebro» al «corazón»; “para esta transferencia, toda *especulación* y toda dialéctica, evidentemente, ya no podrían ser de ninguna utilidad; y es a partir de ahí únicamente cuando es posible hablar verdaderamente de

---

[12] René Guénon, “Contra el quietismo”, cap. XXVI de *Iniciación y Realización espiritual*, Madrid, 2008.

iniciación efectiva"[13]. El paso de la iniciación virtual a la iniciación efectiva "implica la renuncia a la mente, es decir, a toda facultad discursiva que en adelante ha devenido impotente, puesto que no podría rebasar los límites que le impone su naturaleza misma"[14]. En caso contrario; "Aquel que se aferra al razonamiento y no se libra de él en el momento requerido, permanece prisionero de la forma, que es la limitación por la que se define el estado individual". La superación de la dualidad sujeto-objeto (conocedor-conocido) es una forma superior de cognición específica de los estados de no-dualidad; "Allí donde no hay dualidad, no hay necesariamente ninguna constricción, y eso basta para probar que la libertad es una posibilidad, desde que resulta inmediatamente de la *no dualidad*, que está evidentemente exenta de toda contradicción"[15].

Con esto, los masones operativos no defienden ninguna forma de subjetivismo o "irracionalismo". Si bien, de una lado, la razón no es nada más, y nada menos, que una facultad específicamente humana e individual, el hombre tiene la capacidad de trascenderla y acceder a otras modalidades de conocimiento que, no por eso son «irracionales», sino rigurosamente «suprarracionales» o de orden metafísico. Ahora bien, lo suprarracional no deja por eso de ser inteligible en sí mismo. No hay nada incognoscible o ininteligible, solo hay cosas

---

[13] René Guénon, "Los límites de la mente", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 75-80.
[14] René Guénon, "Los límites de la mente", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 75-80.
[15] René Guénon, "Noción metafisica de la libertad", en *Los estados múltiples del ser*, Madrid, 2007, cap. XVIII.

actualmente incomprehensibles o inconcebibles para el hombre en tanto que ser condicionado.

Empleando el simbolismo, se puede decir que el paso del «exterior» al «interior», equivale al paso de la multiplicidad a la unidad, de la circunferencia al centro, en donde, restaurado el «estado primordial», el hombre puede elevarse a estados superiores y tomar posesión o hacer efectiva su verdadera esencia inmortal. En la enseñanza masónica, se explica que durante la construcción del Templo no se escuchó ruido de metales (I Reyes, 6,7), que en los altares "no puede encontrarse nada metálico" o que uno debe entrar en su interior "despojado de todos los metales". Con independencia de interpretaciones históricas o moralistas de ello, desde el punto de vista metafísico, ello se refiere, como también señaló el Maestro Eckhart[16] en uno de sus sermones (*Intravit Iesus in templum*) a la desidentificación con los pensamientos, al proceso de liberación de la mente que caracteriza el paso de la meditación a la contemplación; el Templo ha de estar vacío de formas e imágenes, es decir, exento de pensamientos, para que aparezca la Divinidad y pueda ser contemplada. Se trata de conducir al aprendiz a un *estado de simplicidad comparable al de la materia prima a fin de que sea apto para recibir la vibración del Fiat Lux iniciático*[17] eliminando o desbastando todos los obstáculos y adherencias procedentes del mundo profano. Por eso, frente a la interpretación "moralista" y racionalista que

---

[16] Citamos por la edición española de las obras del Maestro Eckhart, *Tratados espirituales*, Madrid, 2008 y *Sermones*, Madrid, 2009.
[17] René Guénon, "De las pruebas iniciáticas", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 265 y ss.

hacen la mayoría de los masones, el momento culminante del rito de iniciación no consiste solo en "ver la Luz" de la Razón (la tolerancia, la fraternidad, etc.), sino mejor aún en ver la Luz (el rostro) de Dios, al menos simbólica o virtualmente. Esta ascesis, éxtasis, anonadamiento, arrebato o como quiera llamárselo, es el verdadero objetivo de la iniciación, y su toma de posesión, estabilización o consolidación, el fin de la vía espiritual. Como diría Guénon; *la conquista de la Luz divina es la única esencia de toda espiritualidad*[18].

El acceso a la maestría masónica supone el paso «*from square to arch*», de la escuadra al compás o también «del triángulo al círculo», de las figuras rectilíneas y las figuras circulares, es decir, el paso de la Tierra (paramentos verticales) al Cielo (cerramientos horizontales o abovedados). Desde el punto de vista "corporativo" equivalía al dominio de la técnica del diseño y construcción de techos, arcos y bóvedas, pero en su sentido "operativo" se refiere al paso del estado humano (Tierra), a los estados suprahumanos (los Cielos), es decir, el paso los «misterios menores» a los «misterios mayores». Más concretamente, desde el punto de vista de la realización efectiva, el paso de la escuadra al compás equivale al dominio de la mente, es decir, el paso de la meditación en los símbolos y el comienzo de la meditación cuadrada o contemplativa tal y como es mostrada en el *Corpus Hermeticum* o en los escritos de Plotino, Evagrio póntico, Dionisio Areopagita, san Agustín, san Anselmo, san Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de san Víctor, san Buenaventura, el anónimo autor de *La Orienta-*

[18] René Guénon, "De las pruebas iniciáticas", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 265 y ss.

ción Particular[19] y *La nube del Desconocimiento*, Maestro Eckhart, H. Herp, Hugo de Balma, san Juan de la Cruz, Nicolás de Cusa, Miguel de Molinos, etc., etc.

Esto no supone convertir a la Masonería en una orden contemplativa[20], sino más bien reafirmar que la Masonería, en cuanto Orden Iniciática, comprende también una vía abierta a los "Misterios Mayores", es decir, hacía la realización de los estados superiores y culminación de la Gran Obra. Esto es mostrado más claramente en el ritual del llamado cuarto grado masónico (Arco Real) y concretamente en el simbolismo de la piedra clave de bóveda desechada por los constructores y arrojada a los escombros. El destino de esa piedra solo puede ser comprendido por aquellos constructores que han pasado "de la escuadra al compás" y que poseen la ciencia de colocar o retirar la piedra de la bóveda para "entrar" (o "salir") al interior del verdadero Templo-cosmos (la cripta subterránea que ha sobrevivido a las destrucciones cíclicas), en donde el maestro masón se encuentra finalmente con la visión de la faz de Dios.

Este itinerario espiritual queda reflejado en los tres cuadros o trazados de Logia que representan respectivamente los

---

[19] Quizá muchos masones ignoren que el método de *meditación pura* descrito por el anónimo monje benedictino del siglo XIV que escribió el *Libro de la Orientación Particular*, es uno de los que se practicaban en la masonería medieval.

[20] Se equivoca quien identifique la meditación cuadrada (contemplación) con la imagen común del orante arrodillado y ensimismado en sus devociones. Como advertía Teresa de Jesús, la *contemplación* se encuentra también entre los pucheros de la cocina.

grados de aprendiz, compañero y maestro; el aprendiz entra en el primer recinto del templo burilando la piedra bruta hasta que, como compañero, "subía por una escalera de caracol" al segundo recinto (1 Reyes 6.8), desde el que, ya como maestro, accedía al tercer recinto, el *Sancta Sanctorum*, que permanecía protegido de la indiscreción de los profanos por una espesa nube, "porque la gloria de Yahweh había llenado la casa de Yahwe" (1 Reyes 8.11). El masón debidamente cualificado conoce perfectamente el sentido de estos trazados de Logia y la finalidad del método de interiorización que en ellos se señala, que no es otro que el de contemplar la "faz de Dios" tras haber "muerto" (como el maestro Hiram Abí) al mundo, pues, ciertamente, *no se puede ver el rostro de Dios y seguir "vivo"* (Éxodo 33, 20). Por eso, el método de realización masónica por excelencia no es el trabajo colectivo o ritualístico (éste no es más que coadyuvante); por el contrario, el verdadero *método* a seguir (με'οδος; camino) es, en última instancia, la vía del desasimiento o desapego a través de la renuncia a la apropiación del resultado de las obras (el verdadero trabajo a la *Gloria del Gran Arquitecto del Universo*) y la meditación personal; el ascenso por la escalera de caracol se efectúa solitariamente y *sin mirar atrás*. Y en el *Sancta Sanctorum*, donde mora la nube que encubre la presencia de Dios, *se entra solo* (San Pablo, Heb. 9,7).

Hay que conceder un valor relativo a las investigaciones históricas como medio de contribuir a restaurar el sentido iniciático de la Masonería dado que, como la *Iniciación* es la transmisión de una influencia espiritual comunicada a través de una "cadena" ininterrumpida hasta el "estado primordial"

mismo, no es necesario "buscar *históricamente* el origen de la iniciación, ni el origen de los oficios, de las artes y de las ciencias, considerados en su concepción tradicional" dado que todos derivan igualmente del "estado primordial".

O dicho en otros términos, para quien ha pasado de la iniciación virtual a la realización o posesión efectiva de ese "estado virtual" y está cualificado para transmitir esa influencia espiritual, no hay "historia" ni "tiempo", sino el Ahora del eterno presente. Y tampoco hay espacio porque se está en el invariable centro o medio, desde donde se presencian los acontecimientos sin ser afectado por ellos (la *cámara del medio* a la que solo acceden los verdaderos Maestros Masones). Para quien ha encontrado la *Palabra Perdida* y se *encuentra* en ese lugar a-espacial y a-temporal, tanto da afirmar que se es un eslabón más de la cadena iniciática, como verificar que la cadena arranca siempre en el "Aquí" y "Ahora", en el *Verbo Innominado* que constituye el Sagrado Nombre del *Gran Arquitecto del Universo*.

MEDITAR EN EL TEMPLO DE SALOMÓN

- "¿Qué es una logia perfecta?
- El interior de un corazón sincero" (manuscrito Essex[21]*, circa 1750).*

Cada uno de los tres cuadros de logia asignados a la cámara de aprendices, compañeros y maestros se inspiran, respectivamente, en las tres sucesivas estancias o partes del templo de Salomón. A partir de esto, a cada uno de estos tres grados se le han atribuido tradicionalmente una serie de símbolos específicos cuyo estudio y reflexión debe contribuir a despertar en el masón un proceso de interiorización que le lleve a una cierta comprensión.

Aparentemente, este sistema de reflexión y meditación en el Templo de Salomón planteado en masonería, parece proponer una forma de meditación que utiliza los aspectos formales y decorativos de un edificio como medio para concentrar la atención al modo en que, por ejemplo, los budistas meditan en un *mandala* o los griegos lo hacían en sus diagramas. No obstante, sin perjuicio de lo anterior, cuando los practicantes del Arte Real se refieren al Templo o a meditar en el Templo, están aludiendo a otra cuestión mucho más sutil ¿Cual es?

---

[21] El texto fue publicado por primera vez en Harry Carr, *The Early Masonic catechism*, Kila, Kessinger Publishing Company, 1963, p. 183.

Ciertamente, los textos antiguos se remiten al Templo de Salomón como sede de la primera logia masónica. Así, el manuscrito Edimburgo del año 1696 redactado a modo de catecismo, a la pregunta "¿Dónde estuvo la primera logia?", responde; "En el atrio del templo de Salomón". Y en otro catecismo titulado "La masonería diseccionada" (1730), se explica que la Logia o Templo abarca todo el espacio de este a oeste, de norte a sur, una altura de "innumerables Pulgadas, Pies y Yardas, tan alta como los Cielos" y una profundidad tal que llega "hasta el Centro de la Tierra", es decir, no tiene límites. Esto parece identificar el templo al Universo e incluso situarlo en un lugar sin medida, inconmensurable, ilocalizable, es decir, más allá o fuera del espacio. Y en este contexto de la a-espacialidad, abarcarlo todo es como abarcar nada. ¿Que indican estas paradojas?

Si bien por un lado se asimila el templo al mundo o al universo, en otros textos masónicos, se asocia el templo al interior del corazón. Así, el manuscrito Essex[22] (circa 1750), ante la pregunta "¿Qué es una logia perfecta?", enseña a responder; "El interior de un corazón sincero". Con esta asociación Templo-Logia-Mundo-Corazón se pretende mostrar al masón que aquello que busca se encuentra en todas partes y, a la vez, dentro de él mismo, en el interior de su propio corazón.

Pero este interior o centro del corazón se equipara al lugar más secreto y reservado del templo en donde mora la Divinidad; el *Sancta Sanctorum*. Se trata de la tercera estancia del

[22] Publicado por Harry Carr, *The Early Masonic catechism*, Kila, Kessinger Publishing Company, 1963, p. 183.

templo de Salomón, a la que solo podía acceder el Sumo Sacerdote en unos días determinados del año. El Antiguo Testamento explica que el ascenso a la parte superior del Templo de Jerusalén (el *Sancta Sanctorum*) "se efectuaba por una escalera de caracol" (1 Reyes, 6, 8); y ese es precisamente el tema iconográfico de la plancha del grado de compañero en ciertos ritos.

En masonería, la cámara del medio representa esa tercera estancia del templo a la que solo puede acceder un verdadero maestro. La expresión "cámara del medio" aparece por primera vez en un catecismo del año 1730 titulado "la masonería diseccionada". Allí puede leerse:

"P. – ¿Cómo llegasteis a la Cámara del medio?

R. – Por una Escalera en espiral...".

No debe perderse de vista el hecho de que el texto no solo está mostrando un recorrido físico, moral o virtual a través de las tres estancias del templo de Salomón, sino sobre todo, está indicando simbólicamente que la finalidad del auténtico masón que comprende bien el Arte, es acceder al *Sancta Sanctorum.*

¿Que hay en el *Sancta Sanctorum*? El Antiguo Testamento explica que dicha estancia custodiaba el Arca de la Alianza en la que se encontraba depositada la revelación hecha por Dios a Moisés. Pero dicha divina revelación no se limita solo a aspectos materiales (es decir, la Torah escrita), pues también fueron revelados otros aspectos más espirituales (la Torah del cora-

zón) que debían ser confiados o enseñados *de la boca al oído* sólo a aquéllos que buscaran una mayor intimidad con Dios.

Ahora bien, con esto no se está haciendo referencia solo a una doctrina que pueda ser enseñada o aprendida, sino sobre todo a un estado o "morada" espiritual. En efecto, en otro catecismo masónico titulado “Secretos de los franc-masones” (1748[23]) se enseña que las tablas de la ley simbolizan el espíritu del hombre:

“-¿Qué habéis visto en el momento de vuestra recepción?

- He visto el tabernáculo erigido por el Gran Maestro Moisés…

- ¿Qué representan las tablas depositadas en el Tabernáculo?

- Es un símbolo de nuestra alma”.

Por tanto, el recorrido del aprendiz masón a través de las estancias del Templo hasta llegar a la tercera y última cámara en donde se muestra la Divinidad, simboliza el itinerario del hombre desde la infancia psíquica y mental hasta que recupera su madurez espiritual entendida como toma de conciencia de su naturaleza real.

¿Por qué es tan importante este tercer recinto de templo de Jerusalén? Ciertamente, para la mística judeo-cristiana de todos los tiempos, el Templo de Jerusalén ha sido y es fuente de visión o inspiración profética, y especialmente el tercer re-

[23] Publicado en *Le parfait maçon. Les débuts de la maçonnerie française (1736-1748)*, ed. por Johel Coutura, Saint-Etienne, 1994, p. 57.

cinto situado en el piso superior en el que se custodiaba el Arca de la Alianza, dado que sobre ella se manifestaba la Presencia de Dios (*Ruach HaKodesh* o *Shejinah*[24]) envuelta en una nube. Son diversos los pasajes bíblicos que refieren este misterioso acontecimiento *decidido por la propia Divinidad*. Baste por todos ellos Éxodo 25, 22 en el que Dios dice a Moisés: "Estaré en comunión contigo y te hablaré desde el propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el Arca del Testimonio".

Pero nuevamente se ha de insistir en que conviene no confundir el Templo físico, con el Templo espiritual. En la oración inaugural del Templo de Jerusalén, Salomón advertía que "¿Habitará Dios con los hombres en la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuanto menos este templo que yo te he construido!" (II Crónicas 6,18).

Que el Templo de Jerusalén era tema de meditación desde antiguo se puede comprobar en la narración de la primera visión de Samuel. Allí se dice que "la lámpara de Dios aún no se había apagado y Samuel yacía en el Templo de Dios, donde se encontraba el Arca" (1 Samuel 3, 3). Tal y como han advertido numerosos comentaristas, como por ejemplo Rabí Isaac Abarbanel (1437-1508), Samuel no podía estar durmiendo en el Templo porque incluso sentarse estaba prohibido, lo que significa que la palabra "yacer" indica que estaba meditando en el Templo. En el mismo sentido aparece la expresión en

[24] *Shejináh* procede del verbo *Shajan*, "morar" o "residir", aunque también tiene el sentido de "liberar" o "desatar", porque" es "la que reside" o está presente y, también, es el entendimiento o conocimiento que libera de las cadenas de la ignorancia. En la Biblia queda simbolizada por la Luz o "la faz de Dios".

Eclesiastés 2, 23: "Aun de noche, su corazón no yace", es decir, no duerme. En efecto, la palabra "yacer" (*Shakhav*), además de la acepción usual de estar tumbado o durmiendo, también se refiere a la privación sensorial provocada por la meditación. En definitiva, esto indica que Samuel recibió su primera visión profética después de meditar intensamente en el Templo (Espíritu) para rogar la *Shejinah* o Presencia Divina manifestada en el *Sancta Sanctorum*.

Y es precisamente en el Templo donde únicamente se podía pronunciar el *Tetragramaton* (*Bet HaMikdash*), pues es "el lugar que Dios escogerá… para poner su Nombre allí" (Deuteronomio 12,5). Y en Salmos 91, 14 dice Dios; "puesto que me ama, lo salvaré, lo elevaré, pues ha conocido mi Nombre". De ahí que el conocimiento del Nombre de Dios no sólo muestra un medio de alcanzar el estado profético, sino que también representa la posesión de dicho estado y el acceso a los Misterios Mayores. Por eso, el respeto, misterio y poder que confiere el Nombre secreto de Dios es tal que no debe pronunciarse, sólo puede ser articulado con la laringe y la lengua mediante una técnica que se conoce como "tragar" el nombre Divino. Por otra parte, el Templo de Jerusalén es una hierofanía que surge del Templo de la Jerusalén celeste. El viaje extático de Ezequiel en un Carro (*Merkava*) a través de una serie de mundos, moradas o estados de consciencia denominados *hekalot* («palacios») reproduce el peregrinaje del místico hacia la versión ideal o celestial del Templo de Jerusalén[25] hasta llegar al

[25] En sentido genérico, también hace referencia a las técnicas de meditación requeridas para alcanzar la visión de Dios mostrada en el libro de Ezequiel.

Trono de Dios, sobre el que estaba "una figura de apariencia humana" (Ezequiel 1,26), el Hombre Celeste o Adán Kadmón[26].

En otras tradiciones mistéricas se acude también a la metáfora del Templo para significar el lugar a-espacial y a-temporal del espíritu. Numerosas máximas de los pitagóricos se referían a la correcta disposición mental para orar o meditar: "Cuando entres en el templo, adora, allí no dirás ni harás nada relativo a la vida". Siendo el *Templo* el corazón o el mundo interior del espíritu, con ello se hacía referencia al esfuerzo por mantener la atención libre de imágenes y pensamientos para alcanzar un estado contemplativo. Igualmente, los pitagóricos, con la máxima "No entres en el templo mientras vas de camino sin objetivo ni propósito, ni adores en los callejones ni en las encrucijadas; ni delante de las puertas ni en el vestíbulo", se referían a la adecuada actitud del que busca conocerse a sí mismo a través de la práctica contemplativa pero se acerca por curiosidad, o permanece apegado a los diversos requerimientos del mundo profano, o mantiene alguna reserva o nudo mental o psicológico.

---

[26] Se ha supuesto que tal imagen era una representación de la versión ideal o celeste del Templo de Jerusalén en la que las siete estancias (suprahumanas) equivalen a las tres del templo terrestre. Bien es verdad que, para los cabalistas, estas siete moradas o palacios tienen una íntima conexión con las siete o diez Sefirot que, a su vez, pueden ser distribuidas en tres columnas; la de la izquierda (del Rigor), la de la derecha (de la Misericordia), que se resuelven en la síntesis o unidad de la columna central (de la Justicia). Esas dos columnas se asocian a las del Templo de Salomón; "Alzó la primera al lado de la derecha y la llamó *Jakin*, luego la de la izquierda, y la llamó *Boaz*" (I Reyes, 21 y 22).

En el Nuevo Testamento también se acude a la metáfora del templo como espacio sagrado en el interior del hombre. El hombre es un templo en el que habita Dios. "Jesús dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré. Entonces replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? Pero Él hablaba del templo dentro de Su Cuerpo" (Jn. 2, 19-21). Dice san Pablo; "¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" (I Cor. 3,16-17).

Pues bien, en ese Templo interior hay, a su vez, una cámara secreta o recóndita a modo de *Sancta Sanctorum* en la que mora Dios escondido tras una densa nube. Al atravesar dicha tiniebla se produce el íntimo contacto entre Dios y el Alma. Se trata de la visión beatífica, la visión de la Luz. Como es sabido, Dionisio Areopagita se inspiró en diversos pasajes bíblicos alusivos a las tinieblas místicas para describir este estado espiritual que califica como nube del no-saber o del no-conocimiento. Concretamente se basa en versículos como estos; "En torno al Señor hay una nube oscura" (Sal. 97, 2); "Por el gran esplendor de su presencia se interpusieron nubes" (Sal. 18, 13), o en la consagración del templo de Salomón descrita en el libro I de los Reyes; "la nube había llenado el templo de Yahweh... pues la gloria de Yahweh llenaba el templo. Entonces Salomón dijo: Yahweh puso el sol en los cielos, pero ha decidido habitar en densa nube" (I Reyes 8, 10-12). Esa nube del no-saber es el estado de pureza primigenia del que se ha desapegado de los pensamientos aunque solo sea por unos instantes.

En esa nube mora Dios o se revela Dios; "Y la gloria de Yahweh traspasó el umbral del templo y se posó sobre los querubines" (Ezequiel 10, 18), pues está escrito que "Yo he de aparecer en una nube sobre el propiciatorio" (Lev. 16, 2), de modo que "Cuando Moisés entraba en la Tienda del Encuentro para hablar con El, oía la voz que le hablaba de lo alto del propiciatorio que está sobre el arca del Testimonio, entre los dos querubines. Entonces hablaba con Él" (Números 7, 89).

¿Cómo acceder al interior del Templo-corazón? Aquí llegamos a otro de los temas esenciales; el pasaje bíblico de la expulsión de los mercaderes del Templo. Ya el maestro Eckhart identificaba a los comerciantes con todos los obstáculos que hemos de remover para vaciarnos y desasirnos. "Dios quiere tener vacío este templo de modo que no haya nada adentro fuera de Él mismo. Es así porque Él mismo está muy a gusto en este templo siempre y cuando se encuentre ahí a solas" (Sermón *Intravit Iesus in templum*). ¿Por qué es necesario vaciar el templo? "Pues luz y oscuridad no pueden existir juntos, no más que Dios y la criatura: Si Dios debe entrar, es preciso que el creado salga" (Tratado *Del Nacimiento Eterno*). Para "ver la luz" hay que localizar y expulsar a los mercaderes, es decir, a quienes se acercan a Dios en busca de premios y compensaciones por sus obras. Mercader es el "ego" que solo concibe acercarse al mundo espiritual si puede ser beneficiado; mercader es quien medita o reza con el pensamiento de pedir, rogar, ofrecer, etc. Tal actitud puede tener sentido cuando se dan los primeros pasos en el Arte Real, pero pueden llegar a ser un obstáculo si se quieren avanzar en la Vía, porque para que entre la Presencia de Dios es necesario desalojar el Tem-

plo. Y el Templo esta vacío cuando se persevera el silencio mental.

Y en efecto, para que Dios hable debe haber silencio absoluto. Insiste el maestro Eckhart en que el Templo debe estar vacío de pensamientos: "Mirad, debéis tenerlo por cierto: si alguna otra persona, fuera de Jesús solo, quiere hablar en el templo, o sea, en el alma, Jesús se calla como si no estuviera en casa y tampoco está en su casa en el alma porque ella tiene visitas extrañas con las que conversa. Pero si Jesús ha de hablar en el alma, ella tiene que estar a solas y se debe callar ella misma si es que ha de escuchar a Jesús. Entonces entra Él y comienza a hablar" (Sermón *Intravit Iesus in templum*). En suma, Dios no necesita de pensamientos ni de imágenes para comunicarse con el Alma. Por tanto, todo pensamiento, ya sea bajo la forma de imagen, deseo o recuerdo, es un obstáculo que se interpone entre Dios y el Alma. Pero repárese en que vaciar de objetos el templo (alma) no es necesariamente una operación de renuncia material que implique una retirada del mundo o una vida eremita sino que supone especialmente una orientación adecuada ante el mundo, porque los objetos son neutros. El problema, como dice Eckhart, no son los objetos sino nuestra actitud ante ellos: "la culpa de la perturbación, no la tienen los modos de proceder ni las cosas: quien te perturba eres tú mismo a través de las cosas, porque te comportas desordenadamente frente a ellas" (*Collationes* 3). Y tal desprendimiento, simpleza o pobreza espiritual es la única que puede provocar que «El templo esté vacío… como cuando todavía no era». De ahí que ese vaciamiento interior equivalga a un regreso al estado virginal anterior a la creación y al ser

nacido; "el alma no puede volverse pura si no es empujada otra vez a su pureza primigenia, tal como Dios la creó" (Sermón *Vidi civitatem sanctam Ierusalem*).

Igualmente, para un jesuita del siglo XVII, Miguel de Molinos, el alma es como un templo que ha de ser cuidado para que Dios more en su interior. El alma "es el tabernáculo de la divinidad... debes tener siempre pacífico el corazón para conservar puro ese vivo templo de Dios"[27]. Para abrir la puerta del templo es necesario primero cerrar la puerta al mundo "Estándote en la nada, cerrarás la *puerta* a todo lo que no es Dios; te retirarás aún de ti misma y caminarás a aquella interior soledad, adonde el divino esposo habla al corazón a su esposa, enseñándola la alta y divina sabiduría" [28]. Una vez cerradas las puertas de los sentidos, se abre la puerta a la tierra feliz de los vivientes; "Por esta *puerta* [la nada] has de entrar a la tierra feliz de los vivientes, donde hallarás el sumo bien, la caridad, la belleza de la justicia, la derecha línea de la equidad y rectitud; y en suma, toda perfección»[29].

Este es el despojamiento de los metales, es decir, de los pensamientos. Especialmente del metal más pesado y poderoso que es el pensamiento "yo". De ahí que cuando en masonería se insiste en que "durante la construcción del templo no se escucharon martillos, sierras ni instrumentos de hierro" (II Crónicas 6,7), hay una velada alusión al fundamento del Arte Real como disciplina del silencio mental, especialmente del

[27] Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Barcelona, 1911, p. 121.
[28] Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Barcelona, 1911, p. 368.
[29] Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Barcelona, 1911, p. 368.

pensamiento "yo", que es el metal más pesado. Y por eso se dice en Génesis 20, 25 que "si me haces un altar de piedra, no lo construirás con piedra tallada, ya que al labrarlas con escoplo [la mente] lo profanarías" (Exodo 20,22).

El desapego a los pensamientos produce la verdadera Paz. Y a partir de allí es posible construir el Sagrado Templo a la Gloria del Gran Arquitecto del Universo.

SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN "CUADRAR LA MEDITACIÓN"

> "Donde cuadra el pensamiento,
> tiene el amor más asiento.
> Y si asienta la memoria,
> es señal de más victoria"
> (fray Juan de los Ángeles)

La expresión masónica "cuadrar la meditación", ya utilizada en antiguos textos cabalistas, tuvo una amplia difusión entre los *recogidos* de la Edad Media y Moderna como Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, fray Juan de los Ángeles o Santa Teresa de Jesús, entre otros, hasta el punto de que cabría afirmar que su uso masónico procede directamente de la *mística cristiana.* Con expresiones como "cuadrar la meditación", "escuadrar el pensamiento" o "cuadrar la oración" se designa el paso de la meditación reflexiva o discursiva, a la meditación pura o exenta de pensamientos, es decir, a la meditación sin objetos. Por tanto, la *meditación cuadrada* equivale a la contemplación. Son diversos los métodos o técnicas para propiciar tal estado de desapropiación de pensamientos mediante ejercicios de atención a la respiración, rememoración de palabras o versículos sagrados, la concentración en trazados geométricos[30], etc. Algunos de ellos parecen casar más cabalmente con el método pedagógico masónico de enseñanza a través de

[30] Para el estudio histórico comparado de las formas geométricas como soporte de meditación vid. Ignacio Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría*, 2 vols. Madrid, 1998.

planchas o tableros de logia o de cualesquiera otros que representen el desarrollo del universo y la búsqueda espiritual del punto central considerado como Verbo de Dios en donde cesa el movimiento de las pasiones y reina la paz total. En ellos, el masón se equipara a un peregrino en busca de la cámara del medio, el centro del mandala o laberinto mediante la "geometrización" de sus imperfecciones morales, es decir, tallando a escuadra la piedra bruta utilizando para ello la "justa medida" (la regla) hasta "reunir lo disperso" (es decir, recogiendo o resignando los sentidos externos, la memoria y la inteligencia simbolizados por los infinitos puntos del círculo) en el punto de apoyo del compás, es decir, *cuadrando la meditación* y, finalmente, alcanzar el *Fiat Lux* más allá del centro.

¿Era ese el significado conferido por los recogidos cristianos a la expresión "cuadrar la meditación"? Probablemente, el origen de esta notable metáfora cristiana se encuentre en una epístola de san Pablo a los Efesios en la que explica que el conocimiento espiritual consiste en comprender "cual sea su anchura, longitud, profundidad y altura" (3,18), aunque ya san Juan comenta en Apocalipsis 21, 16 que la Jerusalén celeste adoptaba la forma cuadrada por ser símbolo de perfección.

De ahí que, según Bernabé de Palma (1469-1532), para contemplar en profundidad una cosa, hay que conocer su anchura, longitud, altura y profundidad, pues si tuviéramos solo un conocimiento de su altura o de los lados sería una visión parcial e imperfecta. Sería como contemplar el mar desde la orilla; solamente veríamos la parte delantera. Con más motivo sucede cuando se quiere contemplar a Dios, pues siendo Éste

inconmensurable, el medio de acceder a El habrá de ser el más completo posible; "Para que el gusto de la contemplación sea verdadero ha de venir del derecho conocimiento de Dios, pues como él sea infinito en todo lugar, arriba, abajo y a los lados, el que envía su inteligencia solamente arriba, en aquella sola parte contempla a Dios y así es falso su sentir, porque la contempla según su fantasía y no como es" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, 3,4).

Fray Juan de los Ángeles, en el Diálogo cuarto del *Manual de vida perfecta* (Madrid, 1608) explica que encontró la expresión *entendimiento cuadrado* "en un libro muy antiguo de un religioso de nuestra Orden; y hacía tanto caso de esta manera de entendimiento, que casi ponía en ello el todo de la contemplación". Y prosigue describiendo esta forma de meditación; "Entendimiento cuadrado es el que no se estrecha a mirar y contemplar a Dios por una verdad sola, sino que extiende su acción a todas partes, porque Dios es inmenso, incomprensible, infinito y eterno, y en todas partes está todo y en ninguna estrechado y con límite…", añadiendo "que el ánima contemplativa es quien se ha de cuadrar contemplando a Dios en puríssima ygualdad, todo ygual en todas partes… Si hicieres experiencia de esta doctrina y perseverares, aunque sientas dificultades, hallarás un tesoro que no tiene precio, y con que enriquecerás tu ánima y tu espíritu en Dios y fácilmente se desasirá de las criaturas…" (fray Juan de los Angeles, *Conquista del reino de Dios*, 2.ª p., diálogo IV, 3). Para que el conocimiento del Hijo de Dios sea completo y perfecto, ha de verificarse desde las cuatro dimensiones; "para que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, a fin de que, arraigados y ci-

mentados en amor, seáis plenamente capaces de comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la longitud, la profundidad y la altura, y de conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, fol. 116). Para Laredo, cuando los maestros dicen que "se ha de contemplar cuadrado, entended que el ánima contemplativa es quien se ha de cuadrar contemplando a Dios en purísima igualdad; todo igual en todas partes… ya que la contemplación nunca alcanza a ser perfecta hasta que cuadra en sosegada quietud; porque se note que la igualdad del amor, el cual a toda parte cuadra, causa el asiento en quietud y perfeción, que es más durable sosiego" (Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, pp. 257, 334, 410 y 427).

Por tanto, meditar "en anchura, longura, altura y profundidad... es contemplar a Dios en cuadrada manera"[31]. Y más adelante, el propio Bernabé de Palma insiste en que se denomina cuadrada no solo porque se trata de una meditación completada por los cuatro costados sino porque tal meditación produce en el alma del meditador una paz y sosiegos igualmente profundos; "Es menester también contemplar a Dios en cuadrada manera como se dijo en el capítulo pasado. Porque de este modo queda el alma del todo satisfecha y así la consolación que entonces recibe es entera y con sosiego. Porque para que sea verdadera ha de venir de aquella parte que mana, y como Dios está en toda parte, así ella ha de venir a ser recibida de toda parte. Digo, pues, que la presencia de Dios ha

[31] Bernabé de Palma, *Via Spiritus* 3,8. Hay un edición moderna de Teodoro H. Martín, Madrid, 1998, p. 29.

de ser sentida, contemplada y entendida en derredor" (Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, 3,8). En efecto, siendo "Dios inmenso inaccesible, se ha de contemplar cuadrado, que no hay más que contemplar en lo profundo que en lo alto, ni en lo ancho que en la longura, porque es una simplicísima igualdad" (Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, pp. 257, 334, 410 y 427).

¿Cómo se cuadra la meditación? Para ello es necesario desalojar la mente de pensamientos y demás discursos o imágenes. En tal estado de quietud, la mente volcada sobre si misma es ya alma. Y así predispuesta, como diría Santa Teresa de Jesús[32] en 1564, "toda es espíritu, que cualquier cosa corpórea la puede estorbar o impedir; y que considerarse en cuadrada manera, y que está Dios de todas partes y verse engolfado en El, es lo que ha de procurar"[33]. Cuadrar la meditación implica, por tanto, el apaciguamiento de las siete instrumentos

[32] Su obra puede consultarse en *Obras completas y bibliografía*, Madrid, 1951, BAC, vol. 74. Sus *Obras completas* también han sido publicadas por Tomás Álvarez en la Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004. Además de sus memorias o *Libro de la vida* (1562–1565), el más importante es el *Castillo Interior* o *tratado de las Moradas* (M), que vio la luz pública por primer vez en 1588. Por su parte, las *Cuentas de Conciencia* son fragmentos desgajados del texto del libro de su Vida en los que explica algunos fenómenos espirituales de los que ella fue protagonista. En *Meditaciones sobre los Cantares* (MC), titulado también *Conceptos del amor de Dios*, Teresa recoge los sentimientos, o más bien meditaciones que le sugería la lectura del *Cantar de los Cantares.* También escribió *Camino de perfección* (1562–1564), el *Libro de las relaciones*; *Libro de las fundaciones* (1573–1582); *Libro de las constituciones* (1563); *Avisos*, entre otras. Denunciada al Santo, se vio forzada a escribirlos de nuevo, entre ellos, *Camino*. Por ello, citaremos CE para referirnos a la primera redacción del *Camino* (códice de El Escorial); y CV, para la segunda (códice de Valladolid.

[33] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, XXII, 1.

del ser humano, es decir de las dos potencias superiores (la voluntad y el entendimiento) y los cinco sentidos corporales. Así, en 1538 Bernardino de Laredo, escribía que "cuando nuestra voluntad tiene quietud…, el pensamiento del humano corazón está asentado, porque no hay en él bullicio de entendimiento… su asiento es en cuadrado, porque tanta igualdad tiene en lo alto, como en lo bajo". Es el ejercicio más adecuado porque "se funda en la hondura y profundo corazón del hombre el cual debe estar oscuro; esto es, privado de humano conoscimiento, para que desta manera, estando en tinieblas, sobre él venga el espíritu de Dios sobre las aguas de sus deseos a decir que se haga luz divina" (Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, pp. 257, 334, 410 y 427).

Como se ve, este "cuadrar la meditación" de los recogidos coincide esencialmente con el escuadramiento de la meditación que se aconseja a los maestros masones que aspiran a profundizar con más intensidad en el Arte Real, es decir, en la vía de interiorización espiritual. Para quienes han experimentado esta forma de meditación cuadrada o exenta de imágenes o pensamientos, no hay otra forma más pura y perfecta de oración, pues, como decía fray Juan de los Ángeles, "el mejor modo de orar es estarse el alma dentro de sí misma y cuadrar su entendimiento"[34].

[34] Fray Juan de los Ángeles, *Manual de vida perfecta*, Madrid, 1609, X, 15, p. 597.

EL QUIETISMO Y LA PROHIBICION DE LA MASONERÍA EN 1738

> "… en Florencia sostenía la Inquisición que bajo este asunto [la masonería] podía esconderse un oculto Molinismo o Quietismo" (*Acta Historico-Eclesiastica*, Weimar, vol. II (1738), pp. 1057-1058).

El 28 de abril de 1738 el Papa Clemente XII, mediante la Bula *In Eminenti*, excomulgaba a los masones por la herejía de fomentar la relación entre católicos y protestantes y entre cristianos y judíos y musulmanes; "la unión de hombres de diversas religiones; el parecer de personas honradas y prudentes; los males que de tales uniones resultan para la salud de las almas". Pero también alegaba "otras causas justas y razonables conocidas de Nos" que no se explicitaban. Como advierte Ferrer Benimeli, "a pesar de los informes solicitados a La Haya y Bolonia, y las denuncias recibidas desde Florencia… se había excomulgado algo que en realidad no se sabía qué era, ni qué pretendía"[35].

Alguna pista puede deducirse de las reuniones preparatorias que llevaron a la redacción de la citada Bula. Concretamente, el 25 de junio de 1737 el Papa mantuvo con algunos cardenales un consistorio monográfico para formar criterio

[35] J. A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, 1976, vol. I, pp. 196.

sobre la masonería utilizando para ello las pesquisas realizadas en Roma y Florencia por el Santo Oficio. En dicha reunión se informó de que "en Florencia sostenía la Inquisición que bajo este asunto podía esconderse un oculto Molinismo o Quietismo"[36]. El periódico londinense *Gentleman´s Magazine* de 18 de julio de 1737 se hacía eco de esa acusación al publicar que "la Sociedad de los Francmasones, últimamente descubierta en Florencia" causaba mucho ruido porque "ellos pasan allí como Quietistas". Y el periódico berlinés *Vossische Zeitung*, en su número 85 del año 1737 da cuenta de la información de su corresponsal en Lombardía acerca de la acusación formulada por el Santo Oficio de la Inquisición contra los masones toda vez que "era preciso que existiera un oculto *Molinismo* o un secreto *Quietismo*"[37]. Ciertamente, en las logias de Florencia había algunos sacerdotes y miembros del clero. Es también posible que algunos de ellos practicaran o enseñaran a otros hermanos masones algún método contemplativo. Pero de ahí, a afirmar el carácter quietista o herético de la masonería, había un mundo. En todo caso, como es sabido, en el siglo XVIII era frecuente la participación del clero en las logias masónicas. Consta la afiliación de cientos de sacerdotes e incluso de príncipes de la Iglesia. En 1739 doce monjes de la provincia de Borgoña pertenecían a la logia *La Concordia* de Sens; dom Carlier, "maestro" y "soberano príncipe Rosa-Cruz", hacía proselitismo en pro de "la verdadera luz"[38]. Poco después dom Na-

---

[36] *Acta Historico-Eclesiastica*, Weimar, vol. II (1738), pp. 1057-1058.

[37] La transcripción completa de los tres datos arriba citados ha sido publicada por J. A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, 1976, vol. I, pp. 287-288 y comentada en pp. 173 y ss.

[38] Cf. Y. Chaussy, *Les bénédictins*, t. 1, pp. 222-226. Anota Chaussy que en los monasterios rurales la introducción de la masonería podía deberse al

vy y dom Legrand fundaron la logia del *Tierno Acogimiento* en el monasterio de Glanfeuil. Pero lo cierto es que ninguno de los eclesiásticos que participaron en la elaboración de la Bula papal era teólogo pues, en otro caso, se habrían percatado de que la masonería no formulaba ni defendía ninguna herejía. Lo cierto es que las *Constituciones* de Anderson jamás fueron puestas en el *Índice* por el Santo Oficio. Por otra parte, notables católicos formaban parte de la masonería en esa época. De hecho, en 1729 había sido nombrado Gran Maestro de la Gran Logia de Inglaterra un católico, Thomas, duque de Norfolk.

¿Qué relación podía haber entre masonería y quietismo o molinismo? ¿Acaso es ello prueba de la pervivencia más o menos *deformada* de una antigua tradición operativa devocional? El llamado "molinismo" fue un movimiento contemplativo surgido en torno a Miguel de Molinos, sacerdote jesuita nacido en Muniesa, provincia de Teruel, en 1628[39]. Durante décadas, la Iglesia católica se había enfrentado a numerosos visionarios, místicos y movimientos quietistas, relajados, alumbrados, etc. que defendían formas de contemplación consideradas heterodoxas. Por ese motivo, todo aquel que propugnara métodos contemplativos atraía inmediatamente sobre sí la sospecha. No importaba en absoluto que la Iglesia

---

deseo de buscar una sociabilidad a la moda y que uno de los monjes masones, dom Troalic, no quiso prestar el juramento revolucionario, se exilió y terminó sus días como trapense.

[39] Las principales fuentes biográficas de Miguel de Molinos son los legajos de la Inquisición y un manuscrito en el archivo de la Embajada de España en Roma titulado *Vida del Doctor D. Miguel de Molinos aragonés condenado en Roma por el sacrosanto y tremendo Tribunal de la Inquisición*. Ha sido editada por J. Fernández Alonso, "Una bibliografía inédita de Miguel Molinos", *Antologica Annua*, 12 (1964), pp. 293-321.

contara ya con santos y beatos (Teresa de Jesús, Juán de la Cruz, etc.) que habían dejado por escrito los fundamentos teóricos y prácticos de una vía ortodoxa hacia la contemplación.

En realidad Molinos fue una de las víctimas del conflicto que, en el seno del catolicismo, enfrentaba a los seguidores del método meditativo contra los contemplativos y demás formas individuales o "subjetivas" de práctica espiritual que no pudieran ser adecuadamente contrastadas y fiscalizadas conforme a la ortodoxia de la fe. En el siglo XVI asistimos a una pugna soterrada entre la pasividad del método contemplativo y el método activo de la meditación (tomando como modelo los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola) defendidos respectivamente por carmelitas y jesuitas[40]. No obstante, a pesar de la canonización de Santa Teresa (1622) y la beatificación de san Juan de la Cruz (1675), continuaron los ataques indiscriminados de la Compañía de Jesús contra la oración contemplativa. Pero el recogimiento y la mística contemplativa seguían ganando adeptos como Falconi, Malaval[41], las primeras obras de Petrucci, e incluso entre los propios jesuitas (como Cordeses, Baltasar Alvarez o Miguel de Molinos). Los generales de la Orden, como los padres Oliva o Mercuriano, daban instrucciones precisas para combatir aquellas formas de meditación o de oración que no se ajustaran a las pautas ignacianas. Mercuriano llegó incluso a prohibir a los jesuitas la lectura de Tauler, Ruysbroeck, Suso, Herp, etc. La persecución

---

[40] Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio (Evolución en Europa durante el siglo XVII)*, vol. III, Roma, 1973.

[41] F. Malaval, *Pratique facile pour elever l´âme à la contemplation*, Paris, 1664 y 1670.

del quietismo y el proceso contra Molinos fueron el reflejo de un contraste de corrientes e influencias que se inserta en la lucha entre Francia y España, siendo la Santa Sede uno de los escenarios[42]. En los movimientos del tablero de ajedrez de la política internacional «el molinosismo era la casa de Austria»[43], el enemigo a batir. Prendido el 18 de julio de 1685, en 1687 Inocencio XI publica la bula *Coelestis Pastor* condenando 68 proposiciones molinosistas por heréticas[44]. Que Molinos no era quietista lo dejó probado en su *Guía espiritual* y, sobre todo, en su posterior *Defensa de la contemplación*[45] negando las acusaciones que se le habían formulado. Mientras que la doctrina de la pasividad absoluta[46] y del quietismo, cuyo antecedente inmediato estaba en los movimientos centroeuropeos del Libre Espíritu o en los alumbrados españoles, negaba la existencia de una voluntad humana, Molinos afirmaba que la domesticación del ego dependía de un acto voluntario que, lejos de basarse en la pasividad y el quietismo, requería de una plena actividad: «No llegarás jamás al monte de la perfección ni al alto trono de la interior paz si te gobiernas por tu voluntad propia. Esta cruel fiera, enemiga de Dios y de tu alma, se

---

[42] G. Bandini, *Cristina di Svezia e Molinos*, Nuova Antologia, 442 (1948), p. 61.

[43] R. Urbano, *Miguel de Molinos*, prólogo a su edición de la *Guía espiritual* (Barcelona, 1911), p. 22. En adelante citada como GE.

[44] El texto completo de la Sentencia puede verse en Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol; Michel Molinos (1628-1696)*, París, 1921, pp. 274-292. Paradójicamente, debido a un malabarismo político-judicial, la *Guía* de Molinos nunca fue condenada.

[45] *Defensa de la contemplación*, edición de Francisco Trinidad Solano, Madrid, 1983 (en adelante DC).

[46] D. T. Suzuki, «Pasividad absoluta y libertinaje», en *Ensayos sobre Budismo Zen,* Buenos Aires, 1995, pp. 293-299.

ha de vencer»[47]. Y más claramente; «Lo que tú has de hacer será no hacer nada por sola tu elección»[48]. Repárese en que no dice que «lo que tú debes hacer es no hacer nada», pues hay una breve aclaración que lo cambia todo; «por tu propia elección». Sólo el "querer" no-ser (no pensar, no sentir, no querer, no actuar), puede dar cabida al Ser. En la época, esa era una de las diferencias que justificaban la distinción entre quietismo y recogimiento. En ese sentido, la *Guía Espiritual* no sigue el sospechoso quietismo, sino a la más pura tradición recogida que practicaron Tauler, Kempis, Bartolomé de Palma, Laredo, san Juan de Ávila, san Juan de la Cruz, etc.

En todo caso, ya tenemos un indicio concreto de que en el siglo XVIII algunas logias masónicas practicaban formas de meditación "quietistas" o más bien, y como acabamos de aclarar, basadas en la más "ortodoxa" tradición del "recogimiento".

---

[47] GE, p. 235.
[48] GE, p. 113.

LA MEDITACION EN OCCIDENTE

> “Es necesario que él crezca para que yo disminuya” (Juan 3, 30).
>
> “No representes en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientas que se modele en tu intelecto forma alguna” (Evagrio, *Or* 67).

La meditación pura o contemplativa no es un fenómeno específicamente cristiano. El propio Concilio Vaticano II ha reconocido el valor de considerar «atentamente el modo de aplicar a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio» (*Ad Gentes*, 18). En efecto, las prácticas contemplativas ya aparecen en el brahmanismo, el jainismo, el budismo, en el mundo grecorromano, el judaísmo, etc. La India conoce las prácticas contemplativas al menos desde el tercer milenio antes de Cristo tal y como lo atestiguan los sellos prearios de Mohenjo-Daro (Pakistán occidental) en los que aparece un asceta sentado en la postura del loto (*padmasana*). De hecho, la India *ha sido la tierra de la contemplación por excelencia* y una de las primeras civilizaciones que ha plasmado por escrito el resultado de sus experiencias metafísicas y devociones espirituales (los *Vedas,* los *Upanishads*, etc.).

También el mundo helénico ha desempeñado un destacado papel en la configuración de los perfiles del monacato

cristiano. Cuando en el año 323 a. C. murió en Babilonia Alejandro Magno, extensas regiones desde Egipto hasta Asia habían quedado abiertas a los países mediterráneos, y viceversa: Los ascetas, anacoretas y «ginnosofistas» hindúes, los «sabios nudistas» o «vestidos de aire», se hicieron famosos en todo el ámbito de la cultura helenística[49]; y junto con ellos alcanzaron gran celebridad ciertas cofradías religiosas de magos persas, sacerdotes egipcios, esenios y terapeutas judíos. De esta convivencia de siglos aparecieron precisamente síntesis tan importantes como el gnosticismo[50] o el hermetismo. Filósofos como Sócrates, Platón o Plotino enseñaban el cultivo de la *kathársis* o de la *ataraxía* como medio de librar el alma de la identificación o dependencia del cuerpo permitiéndola entrar en comunión con Dios. Precisamente, la síntesis más fructífera del misticismo neoplatónico y cristiano nos lo ofrece la obra del pseudo Areopagita que, para muchos autores, no es otra cosa que las *Enéadas* de Plotino bautizadas. De estos escritos del pseudo Dionisio arranca una inmensa y vasta tradición contemplativa que llega hasta nuestros días. En todo caso, resulta significativo que la tradición cristiana contemplativa surgida en Egipto destaque sobre todas las demás. A estos

[49] A.-J. Festugière, *Personal Religión among the Greeks*, Berkeley-Los Ángeles 1960,; P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, en *Traditio*, 16 (1961), pp. 432-441; B. Marqués, *El monaquismo en la comunidad de Pitágoras*, en *Lasallianum*, 16 (1973), pp. 127-144.

[50] Ejemplo de sincretismo religioso es el universo gnóstico de la comunidad fundada por Mani (216-277) con elementos zoroástricos, budistas, mitraicos y cristianos. De hecho, los términos con los que define la máxima aspiración de los “elegidos” (*sophía*, *cháris* y *ágape*; sabiduría, gracia y amor) proceden de los tres conceptos con los que el vedanta define el Samadhi o contemplación; Sat-Chit-Ananda. Vid. H-Ch. Puech, *El maniqueísmo*, Madrid 1957.

monjes se les llamaba *anacoretas* porque vivían en soledad (*Anachóresis* significa separación del mundo). Como el fundador de la tradición del monacato copto, san Antonio, optó por vivir una vida retirada en el desierto, a sus seguidores también se les denominó eremitas o ermitaños (de *éremos*, desierto).

Sin embargo, a partir de la Edad Media la desconfianza de la cultura occidental racionalista hacia las prácticas contemplativas fue una de las causas de que los métodos de interiorización tradicionales del cristianismo fueran paulatinamente relegados a algunos monasterios hasta quedar prácticamente olvidados. Ya a mediados del siglo XX, un monje trapense, Thomas Keating, decidido a ofrecer un método cristiano de oración contemplativa comparable al de los hindúes, budistas o musulmanes, confesaba que "en los años setenta muy poca gente acudía a los monasterios cristianos, mientras que muchos – unas diez mil personas cada verano, según algunos- se marchaban a la India en busca de un gurú. No encontraban nada parecido en la espiritualidad cristiana, ni en la catequesis, ni en la escuela, ni en la parroquia, ni siquiera en la vida religiosa. Esto me parecía trágico, porque, gracias a mis estudios y a mi vida en el monasterio, había caído en la cuenta de los ricos tesoros de la herencia contemplativa cristiana"[51]. Su experiencia como abad le había llevado a reconocer algunos de los errores de perspectiva de la vida monástica. Uno de ellos era la supuesta incompatibilidad entre la vida activa y la vida contemplativa y la consecuente reducción de ésta a los

[51] Thomas Keating, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, Bilbao, 2002, p. 44.

centros monásticos privando a laicos o seglares de los beneficios de la práctica de formas de oración mental. El propio Keating reivindicaba el uso de símbolos sagrados o la atención a la respiración como medio de desviar la atención sobre los pensamientos[52] hasta entrar en el pleno recogimiento de lo que él denomina la *oración centrante*. Allí "no hay un *yo* que disfrute la experiencia mientras ésta dura. Si hay reflexión, la gracia que disfrutamos no es la unión completa. Cuando salimos de la experiencia podemos tener la sensación de un espacio vacío"[53]. Finalmente, tras su contacto con la metafísica de la India, el Padre Keating recuperó los tradicionales métodos contemplativos practicados por el cristianismo primitivo. Por supuesto que el ejemplo de Keating no es un caso aislado. Thomas Merton, otro monje trapense, ya había señalado las similitudes de la experiencia contemplativa entre los místicos orientales y occidentales[54]. Otro abad benedictino, Willigis Jäger, se sumergió en las aguas del budismo Zen para vivificar las antiguas prácticas contemplativas del cristianismo, lo que le supuso que el entonces cardenal Ratzinger le prohibiera hablar en público. Paradójicamente, ha sido un sacerdote jesuita (orden tradicionalmente minusvaloradora de la práctica contemplativa), Franz Jalics, quien en sus *Ejercicios de Contemplación* (Madrid, 2003), ha expuesto uno de los métodos contemplativos más acabados al recuperar para la tradición cristiana la recitación (el *mantra*), posturas corporales, respiración, etc. como medio de distanciarse del flujo mental y alcanzar la paz

[52] Thomas Keating, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, cit., p. 79.
[53] Thomas Keating, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, cit., p. 85.
[54] Thomas Merton, *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*, Barcelona, 2004.

interior. Estos ejemplos, y otros que podrían citarse, de reconocimiento a la eficacia de la contemplación, tienen más valor, si cabe, por venir de practicantes de una religión como la católica tan poco proclive a abrirse a influencias ajenas a su propia tradición. En todo caso, como las obras de los citados autores son de fácil acceso, remitimos a ellas al lector interesado.

Igualmente, en los últimos años, de la mano de prestigiosos médicos, psicólogos e investigadores universitarios, se han desarrollado importantes movimientos defensores de formas de meditación basadas en la *atención plena* (*mindfulness*) del budismo y del zen. Los espectaculares resultados derivados de aplicar dichas técnicas de meditación en la experimentación clínica, lo han convertido en unos de los métodos más solventes y eficaces en Occidente.

LA MASONERÍA COMO ARCA DE LOS SÍMBOLOS

"Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mateo, 18, 20).

Se ha definido a la masonería como "Arca de los símbolos" por su papel de integrar o salvaguardar el acerbo y simbolismo de ciertos movimientos iniciáticos o mistéricos que se han sumido en sueños o cerrado sus puertas más o menos explícitamente. Es el caso de la alquimia, el hermetismo, la cábala,… e incluso el templarismo. Esta receptividad de la Orden a tradiciones extintas con el consiguiente riesgo de hacer parecer a la masonería como la panacea de todo, ha llevado a algunos masones a criticar la acrítica permeabilidad de la Orden hacia todo tipo de influencias extrañas. Así, "desde entonces, las compuertas estaban abiertas, y ya no quedaba sino hacer desfilar a los egipcios, a Pitágoras, a David y a Salomón, a los esenios y a los cabalistas"[55]. Sin embargo, esta frase contiene una evidente exageración pues los propios textos masónicos de época medieval mencionan expresamente a Hermes, los egipcios, a Pitágoras o a Salomón como ilustres masones y custodios y transmisores del Arte Real. Referencias que, dicho sea de paso, no hay que tomar al pie de la letra, sino más bien como prueba de la vocación de la masonería para reunir lo

[55] Alec Mellor, *Nuestros Hermanos separados los Franc-Masones*, Barcelona, 1968, p. 57.

mejor de la cultura universal y transmitir ese legado a las generaciones siguientes.

En efecto, ya el manuscrito *Regius* del año 1390, el manuscrito *Cooke* redactado entre los años 1410 a 1420 o el manuscrito *Grand Lodge* nº 1 del año 1583, etc.[56] remontan el origen de la masonería a los personajes antes citados para reforzar su legitimidad como herederos del Arte Real. El *Regius* invoca la autoridad de san Pablo para recordar que "Moisés fue enseñado en toda la sabiduría de los egipcios" (*Hechos de los Apóstoles* 7, 22) y que "el clérigo Euclides fundó este oficio de la Geometría en tierras de Egipto" y que de Egipto "Este oficio llegó a Inglaterra en los días del buen Rey Adelstonus" (vieja piedra). Otro de los manuscritos ingleses, el denominado *Cooke*[57], explica que, tras el diluvio, las columnas del conocimiento fueron halladas por "un gran doctor llamado Pitágoras y Hermes, el filósofo, encontró la otra". Y el citado manuscrito *Cooke*, afirma que "está escrito en la Biblia, Génesis, capítulo X, que Cam, hijo de Noé, generó a Nimrod, y que... inició la construcción de la Torre de Babilonia, y enseñó a sus obreros el Arte de la medida, y tenía muchos constructores" hasta el extremo de enviarlos a otros reinos para ayudar a la construcción de ciudades. De entre ellos destacaba Abraham, quien "marchó hacia Egipto en peregrinación". Posteriormente, cuando

[56] Una recopilación de tales textos puede consultarse en Philippe Langlet (recop.*), Les textes fondateurs de la franc-maçonnerie*, Paris, 2006, con la versión original inglesa y traducción francesa. Y también en Patrick Negrier (recop.), *Textes fondateurs de la tradition maçonnique, 1390-1760*, Paris, 1995.

[57] El Manuscrito, custodiado en el *British Museum*, debe su nombre a su primer editor, Matthew Cooke, *History and articles of Masonry*, Londres, 1861, pp 46-49.

los descendientes de Abraham "fueron conducidos fuera de Egipto, llegaron a la Tierra de Behest, que ahora se llama Jerusalén. Y el Rey David inició la construcción del Templo". Posteriormente tuvo lugar la *translatio scientiae* hacia Europa: "Y de allí (Jerusalén) esta importante ciencia fue llevada a Francia y a otras Regiones" (verso 575) bajo la protección de monarcas franceses como Carlos Martel o ingleses como Athelstan y su hijo. Otro de los manuscritos denominado *Gran Lodge* nº 1[58], cuya data se sitúa poco antes de 1583 explica que tras el Diluvio, los dos pilares del conocimiento fueron encontrados por Hermes, bisnieto de Noé, garantizando la *translatio scientiae* a través de una cadena que incluye a los masones enviados por el rey Nemrod a su primo el rey de Nínive y el viaje de Abraham a Egipto y formar a discípulos como Euclides, quien enseñó el Arte a los hijos de la nobleza egipcia. Tiempo después, gran número de maestros masones fueron contratados por los reyes David y Salomón para construir el Templo de Jerusalén a las órdenes del maestro Aynon (Hiram). Al igual que otros textos, se explica que uno de tales maestros de obras llamado *Naymus Grecus* ("el de nombre griego") llegó a Francia en donde fue acogido por el rey Carlos Martel "y allí enseñó el arte de la masonería a los hombres de Francia" (XIV), pasando luego a Inglaterra. Otros manuscritos, como los denominados *Iñigo Jones* (circa 1607) o *Dumfries* nº 4[59] (circa 1710) recogen los

[58] Publicado por W. Mc Leod, "A lost manuscript reconstructed: the ancestor of one branch of the Old Charges", en *Ars Quatuor Coronatorum*, Londres, 92 (1982), pp. 16-21.
[59] "Todas las siete ciencias se fundan en la geometría, de lo cual concluimos que esta excelentísima ciencia da apoyo y ayuda a las restantes; o sea que no hay nadie que, en un oficio, no trabaje mediante una medida y no dependa

mismos temas y repiten una semejante secuencia pues no en vano, el primero es una copia casi literal del manuscrito *Gran Lodge* nº 1, y el segundo es una adaptación de los manuscritos *Regius* y *Cooke*.

Por su parte, las Constituciones de Anderson[60] (1723), considerado el texto fundacional de la masonería moderna o especulativa que viene a ser una recapitulación de antiguos textos masónicos, contiene todos los temas ya citados. Menciona que Adán tenía "escritas en su corazón las artes liberales, particularmente la geometría", puesto que ésta es "el fundamento de todas las artes y especialmente de la arquitectura y de la masonería". Sigue la *translatio scientiae* a través de Caín, que edificó la ciudad de Enoc (Génesis 4, 17) y de su hermano Seth, Noé, la torre de Babel y la ciudad de Nemrod (Génesis 10, 10-12), las pirámides de Egipto, patria de Moisés quien "fue enseñado en toda la sabiduría de los egipcios" (Hechos 7, 22), Betsalel y Oholias, constructores del Tabernáculo móvil (Éxodo 35, 30-36), las dos columnas del templo de Dagon (Jueces 16, 22-30), el templo de Salomón construido por el maestro Hiram (1 Reyes 5-7), reconstruido por Ciro y Zorobabel (II Crónicas 36, 22-23). "Con el tiempo llegó el Arte Real a Grecia", y tiempo después "de Sicilia, Grecia, Egipto y Asia aprendieron los antiguos romanos las ciencias y las artes". En roma confluyó la *translatio scientiae* con la *translatio imperii*; "así fue Roma el centro del saber, al par que del poderío

enteramente de la geometría", en Philippe Langlet (recop.), *Les textes fondateurs de la franc-maçonnerie*, Paris, 2006, pp. 182-249.

[60] El texto de 1723 puede consultarse en Silas H. Shepered, *La Constitución de 1723 proyectada por J. Anderson. Compilación de las marcas (landmarks) de la masonería*, Barcelona, 1998.

imperial, hasta llegar al cénit de su esplendor en el reinado de César Augusto". Las Constituciones de Anderson invocan la autoridad de "antiguos textos masónicos" para afirmar que Carlos Martel, rey de Francia, "envió varios artífices y hábiles arquitectos a Inglaterra, a petición de los reyes sajones", en donde se desarrolló el Arte Real. En suma, las Constituciones de Anderson invocan los descubrimientos de la crítica histórica y de la moderna arqueología para confirmar que este Arte Real se transmitió a través de una cadena ininterrumpida que, desde el jardín de Edén, Caldea, Egipto, Israel, Grecia, Roma, Francia... ha llegado providencialmente hasta Gran Bretaña. También recuerda que tales conocimientos necesarios para la construcción se denominan "Arte Real" en homenaje a los reyes que fueron protectores y patrocinadores de las grandes obras.

Como se puede apreciar, tras la lectura de los textos masónicos medievales, la invocación de una supuesta herencia hermética, egipcia, pitagórica, etc. no puede considerarse una innovación de la masonería del siglo XVIII.

Bien es verdad que sería difícil concretar la influencia del hermetismo o de la Cábala en la masonería. Aunque de ello se tratará más adelante, baste señalar que destacados masones de finales del XVII y comienzos del XVIII fueron abiertos practicantes de la Cábala. Mayor importancia tuvo el movimiento rosacruz. A principios del siglo XVII se había extendido la leyenda de la Rosa Cruz a través de obras tales como la *Fama Fraternitatis Rosae Crucis* y la *Confessio Fraternitatis* basadas en la existencia de una misteriosa fraternidad fundada en el siglo

XIV por cierto Christian Rosenkreuz después de fabulosos viajes a Oriente. Respecto a la alquimia, ha sido fuente de inspiración del simbolismo masónico. De hecho, históricamente ha habido una mutua influencia en la medida en que ambas corrientes iniciáticas se han servido de las herramientas de un oficio para articular un método de trabajo espiritual hacia un mismo fin. Así, el «gabinete de reflexión» es el Athanor o Huevo filosofal, habitáculo sobre cuya mesa se depositan la Sal y Azufre como representación de ciertos estados del hombre. Igualmente, la inscripción mural «V.I.T.R.I.O.L.V.M» (*Visita interiora terrae. Rectificando, invenies Occultam Lapidem Veram Medicina*) es integrada para describir el proceso de transformación o viaje interior. La experiencia de la cámara de reflexión se asimila a la prueba del elemento tierra, al que siguen los ritos de purificación por el Aire, el Agua y el Fuego de los «elementos» herméticos. También tiene un sentido alquimista el rito del despojamiento de los metales, etc. Por otra parte, es incierto que la cámara de reflexión fuera una aportación de la masonería francesa moderna, pues ya aparece en las iniciaciones monástico-militares medievales como capilla o recinto oscuro solo iluminado por la luz de una vela en la que el candidato había de permanecer en meditación una o varias noches velando sus armas. Y en el texto inglés "La recepción de un franc-mason" de 1737 se dice que "el recipiendario es conducido por el proponente a una de las habitaciones de la Logia, donde no hay luz". En este sentido, una de las aportaciones más explícitas fue la del Barón de Tschoudy, masón de diversos grados y sistemas, y autor de una obra titulada "La estrella flamígera" (1766) en la que incorporaba el universo alquímico al ritual masónico. La influencia del hermetismo y la

alquimia en los rituales masónicos es innegable aunque en algunos casos esté especialmente encubierta. Nos referimos concretamente a ciertos elementos de la leyenda de la muerte del maestro Hiran Abí que sirvieron para configurar el rito de elevación al grado de maestro y cuya similitud con el mito del asesinato y resurrección de Osiris procede de los textos herméticos y alquimistas, por ejemplo la *Pretiosa Margarita* de Ianum Lacinium, publicada en Venecia en 1546 que tuvo varias ediciones, una de ellas en 1702, o la *Atalanta Fugiens* del consejero de Rodolfo II, Michael Maier, publicada en 1617, en los que tal mito egipcio sirve para explicar las fases de la Gran Obra y que los alquimistas masones retomaron en clave masónica para dar cuerpo a la leyenda de Hiram. Para ello acudieron a la tradición masónica operativa que hacía a Noé custodio de la "palabra perdida" (por ejemplo, el manuscrito Grahan de 1726) hasta que se perdió tras su muerte, de modo que sus tres hijos Shem, Cam y Japheth, intentarán recomponer el cadáver descompuesto, aunque "cuando cogieron un dedo, éste se desprendió falange por falange, y lo mismo ocurrió con el puño y con el codo. Entonces levantaron el cadáver y lo sostuvieron, poniendo un pie contra su pie, una rodilla contra su rodilla, el pecho contra su pecho, una mejilla contra su mejilla, y una mano en su espalda, y se pusieron a gritar: Ayuda, oh Padre". Así, de la osirización de Noé, surgió la leyenda de la muerte de Hiram y los tres malos compañeros.

Con todo, a mediados de siglo XX afirmaba René Guénon que “de todas las organizaciones con pretensiones iniciáticas que están actualmente extendidas en el mundo occidental, no hay más que dos que, por decaídas que estén una y otra

a consecuencia de la ignorancia y de la incomprehensión de la inmensa mayoría de sus miembros, pueden reivindicar un origen tradicional auténtico y una transmisión iniciática real; estas dos organizaciones, que, a decir verdad, no fueron primitivamente más que una sola, aunque con ramas múltiples, son el Compañerazgo y la Masonería"[61]. Igualmente, para Mircea Eliade "el único movimiento *secreto* que exhibe una cierta consistencia ideológica, que ya cuenta con una historia y que disfruta de prestigio social y político es la francmasonería. El resto de las supuestas organizaciones son, en su mayor parte, recientes e improvisaciones híbridas" (*Iniciaciones Místicas, conclusión*). Hasta un masón tan peculiar como Ragón, reconocía que "ningún grado conocido enseña ni desvela la *verdad*. Solamente *aligerará* el velo... Los grados que se practican hasta hoy produjeron masones y no *iniciados*". Y en efecto, es un hecho indubitable que la masonería contemporánea se encuentra más preocupada por su proyección social exterior que del progreso interior de sus miembros, el cual, además, concibe como una evolución prácticamente, por no decir exclusivamente, de orden moral o filosófico. Con ello, la masonería ha ido perdiendo paulatinamente su carácter verdaderamente iniciático.

Los intentos de la propia Masonería por descubrir sus orígenes se explican precisamente por la necesidad de entroncar con una tradición iniciática o mistérica auténtica. Esa fue la finalidad de la Asamblea General de los masones de la Estricta Observancia celebrada en Wilhelmsbad en 1782, o de la inves-

---

[61] René Guénon, "De la regularidad iniciática", en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, pp. 116 y ss.

tigación que, sobre el particular, llevó a Joseph De Maistre a afirmar que; "Ciertamente, la Orden no pudo haber comenzado por lo que vemos ahora. Todo indica que la Francmasonería vulgar es una rama desprendida, y posiblemente corrompida, de un tronco antiguo y respetable". Aunque son numerosos los investigadores que se han afanado por descubrir las auténticas raíces de la Masonería, lo cierto es que no hay unanimidad en las conclusiones. Se acepta mayoritariamente que la Masonería moderna procede de las corporaciones de oficios medievales y éstas con los colegios de artesanos de la antigua Roma. Desde el punto de vista de la transmisión de una tradición iniciática hay varios argumentos que avalan esta idea. En efecto, el hecho de que el dios romano *Jano* bifronte presidiera la iniciación a los Misterios y, paralelamente fuera el dios de las corporaciones de artesanos (*Collegia fabrorum*) se debe a que estas organizaciones estaban en posesión de una tradición "iniciática"[62]. Estos antiguos *Collegia fabrorum* transmitieron regularmente dicho carácter mistérico a las corporaciones medievales, especialmente a la de los constructores, lo que explica que tales corporaciones tuvieran por patronos a los dos san Juan, o que se autodenominaran "Logias de san Juan" (lo cual se ha conservado en la masonería moderna). Igualmente, las dos llaves de *Jano*, una de oro y otra de plata, que simbolizaban respectivamente los "grandes misterios" (el acceso al "Paraíso celeste") y los "pequeños misterios" (la entrada al "Paraíso terrestre"), serán más tarde símbolo del Papado y, concretamente, del poder de atar o liberar. Los *Collegia fabrorum* celebraban en honor del dios *Jano* las dos fiestas solsticiales,

[62] René Guénon, *Estudios sobre la Masonería y el Compañerazgo*, Madrid, 2010, pp. 403 y ss.

correspondientes a la apertura de las dos mitades ascendente y descendente del ciclo zodiacal, es decir a las puertas de las dos vías celestial e infernal (*Janua Coeli* y *Janua Inferni*). Con el Cristianismo, estas fiestas fueron identificadas con los dos san Juan, de invierno y de verano porque se celebran siempre en los alrededores inmediatos de los solsticios de invierno y verano. En el orden espacial, los solsticios de invierno y verano son los dos puntos que corresponden respectivamente al norte y al sur, mientras que los equinoccios de primavera y otoño corresponden a oriente y occidente. En este sentido, los solsticios son los polos del eje vertical del ciclo anual. Por eso, en el simbolismo masónico, dos tangentes paralelas a un círculo se consideran una representación de los dos san Juan, siendo los puntos de contacto de las dos tangentes los puntos solsticiales. Esta tradición cardinal de los antiguos constructores, con sus complejos simbolismos, fue transmitida directamente a los constructores medievales, que la desarrollaron y aplicaron de diversas maneras (la planta y alzado de los edificios, el diseño de los pórticos de las catedrales, etc.) para proporcionar a la obra un carácter "pantacular" y hacer de ellas un compendio sintético del Universo. Así, por ejemplo, la idea del ciclo anual o de la vida y de la muerte es evocada en el pórtico de las iglesias a través del Zodíaco o las representaciones del Juicio Final en las que aparecen los elegidos y los condenados que acceden por las puertas del cielos o de los infiernos, es decir, del lado de la derecha o de la izquierda, etc.

La continuidad de los *Collegia fabrorum* en el occidente medieval es una tesis que cobra fuerza si se tiene en cuenta que aquellas corporaciones romanas subsistieron mientras

existió el Imperio romano; es decir, no solo hasta la caída de Roma el año 476, sino hasta el año 1453 con la toma de Constantinopla por los turcos. Durante ese amplio periodo, el sur de Italia, las comarcas balcánicas o la cuenca del Danubio formaban parte del Imperio Romano de Oriente. Bizancio, además, ejercía una muy amplia influencia en el resto de Europa. Por tal motivo, la leyenda masónica de que el "Arte constructivo" habría venido primero de Oriente a Italia y Francia a través de arquitectos bizantinos y, más concretamente, la mención de un arquitecto denominado significativamente *Naymus Grecus* (teniendo en cuenta que, en esa época, lo *griego* representaba genéricamente a todo lo oriental) en antiguas copias de los *Old Charges* que habría introducido la Masonería en Francia en la época de Carlos Martel, cobra un valor histórico indudable.

Por su parte, desde hacia siglos ya venían ejerciendo su benéfica influencia ciertas Órdenes monásticas poseedoras de una enseñanza auténticamente iniciática, singularmente las de tradición benedictina más pura. Recordemos el importante programa de regeneración espiritual llevado a cabo por la Orden del Cister, liderada por Bernardo de Claraval. A la sombra del Temple se desenvolvieron cofradías como la *Massenie* del Santo Grial y otro tipo de organizaciones iniciáticas como la *Fede Santa,* los "Fieles de Amor", etc. Con todo, no debe confundirse el esoterismo cristiano con un cristianismo esotérico, pues no se trata de una forma especial de cristianismo, sino del lado interior de la doctrina. En toda tradición religiosa conviven las jerarquías esotérica y exotérica de modo que ésta no tiene por qué tener conocimiento "oficial" de la jerarquía

esotérica. En la tradición cristiana, el punto de vista esotérico o metafísico se personifica en san Juan, mientras que san Pedro representaría el exoterismo de la religión (Santiago representaría el punto de vista de las *ciencias tradicionales*, hipostasiado en la masonería bajo la figura del *Maître Jacques*). En este sentido, el esoterismo cristiano en general y la tradición masónica en particular, sitúa el origen de esta doble vertiente interna/externa en el Evangelio de san Juan. En concreto, tras la resurrección, Jesucristo se encuentra con sus discípulos en las orillas de lago Tiberiades. En un momento determinado Jesucristo se retira del grupo y le dice a Pedro «sígueme». Este observa que Juan les sigue y pregunta «Señor, y éste qué», a lo que Jesús responde «si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa» (Juan 21, 22-23).

Un autor tan poco sospechoso de condescender con el cristianismo, Guénon, afirmaba que en la Edad Media había un esoterismo cristiano que se apoyaba en los símbolos y ritos religiosos sin oponerse en modo alguno a la doctrina; "no es dudoso que ciertas Ordenes religiosas estuvieron muy lejos de ser extrañas a ese esoterismo"[63]… "no es en absoluto dudoso que haya existido un esoterismo específicamente cristiano durante toda la Edad Media (es posible que existan algunos vestigios, sobre todo en las Iglesias orientales)"[64], citando el caso del maestro dominico Eckhart a los que cabría añadir numerosos personajes poseedores del "gran secreto de reconciliación" entre el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam.

---

[63] René Guénon, *Estudios sobre la Masonería*, pp. 19 y ss.
[64] Carta de R. Guénon de 9 de mayo de 1950 a G. Pistoni, publicada en la rev. *Symbolos*, Guatemala, nº 9-10 (1995), p. 322.

En esta tradición "iniciática" habría que incluir también, entre otros, a Gregorio de Nisa, Evagrio, Casiano o el enigmático Dionisio Areopagita. Los escritos de éste último fueron muy apreciados por Gregorio Magno, Juan Escoto Eriúgena, Buenaventura o Hugo de san Víctor (1095-1141) sirviendo, durante los siglo XIII y XIV, de base al pensamiento neoplatónico occidental. También Ricardo de san Víctor (muerto en el 1176) y discípulo de Hugo, se inspira en la *agnosia* del pseudo-Dionisio para explicar el éxtasis o rapto. También Alberto Magno (1206-1280) cita a Dionisio 1.200 veces porque lo consideraba un auténtico inspirado. Y Tomás de Aquino (1221-1274) hace públicamente profesión de seguir su enseñanza y le cita explícitamente más de 1.700 veces. Conocedores de la tradición contemplativa fueron Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Guillermo de Champeaux Dante (*Convivium* (III, 15), Pedro Olivi, Tomás Gallus de Verceli, Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, Hendrick Herp (1420-1477), Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Francisco de Sales, Fenelón... o los españoles Pedro Hispano, Francisco de Osuna, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, etc...

Igualmente, el desconocido monje inglés, autor de la obras tituladas *La nube del no saber* (*The Cloud of Unknowing*) y *El libro de la orientación particular* (*The Epistle of Privy Council*), explica magistral y minuciosamente el método de la meditación pura[65] seguido en el siglo XIV. Su doctrina y técnica enlazan con la tradición contemplativa representada por Hugo y

[65] *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Madrid, Editorial San Pablo, 1981.

Ricardo de san Víctor, san Buenaventura, Tomás de Aquino, etc... De hecho, la expresión *Cloud of Unknowing* está tomada de la obra *De mystica teología* de Dionisio Areopagita (I, 3) a cuya tradición se acoge explícitamente. Como es sabido, Dionisio Areopagita se inspiró en diversos pasajes bíblicos alusivos a la tiniebla mística para describir un estado espiritual. En efecto, «En torno al Señor hay una nube oscura» (Sal. 97, 2); «Por el gran esplendor de su presencia se interpusieron nubes» (Sal. 18, 13), o en la consagración del templo de Salomón descrita en el libro I de los Reyes; "la nube había llenado el templo de Yahweh... pues la gloria de Yahweh llenaba el templo. Entonces Salomón dijo: Yahweh puso el sol en los cielos, pero ha decidido habitar en densa nube" (I Reyes 8, 10-12).

Sabemos que las doctrinas de Pitágoras, invocados en los manuscritos masónicos medievales antes citados, siguieron enseñándose en la antigua escuela de Platón[66], en la Academia de Atenas o en Alejandría hasta muy entrado el siglo VI d. C. La actitud universalista del neopitagorismo puede ser personificada en el filósofo alejandrino Numenio de Apamea (120-180), uno de los maestros de Plotino, que afirmaba que «Conviene combinar a Pitágoras y a Platón, añadiendo los Misterios y las creencias populares, sobre todo las doctrinas de los brahmanes, de los judíos, de los magos y de los egipcios». Fue precisamente en Alejandría donde el neopitagorismo alcanzó su mayor esplendor. Allí se publicarían las cartas y los famosos versos Aureos atribuidos a Pitágoras. Y aunque el emperador Justiniano cerró la Academia y prohibió la enseñanza de

[66] Incluso se ha sugerido que los llamados neoplatónicos fueron pitagóricos que interpretaron a Platón como a un pitagórico más.

la filosofía pagana obligando a muchos neoplatónicos a exiliarse en Persia, poco después el cambió en la política bizantina hacia una mayor tolerancia, permitió que el pitagorismo, disfrazado de neoplatonismo, fuera enseñado libremente al menos durante 1.200 años, desde el siglo VI a. C. hasta el VI d. C. e incluso después. Hay motivos para sospechar que fueron pitagóricos y neoplatónicos muchos de los sabios que, durante el declive y definitiva caída de Constantinopla a manos de los turcos en 1543, huyeron a Italia (y otras partes de Europa) contribuyendo al surgimiento del Renacimiento. A esta influencia "cultural" oriental que llegará a Occidente se refieren los textos masónicos cuando menciona al maestro masón "Naymus Graecus", es decir, "el de origen griego-oriental".

Respecto al neoplatonismo cabe recordar que constituyó uno de los movimientos más fecundos y difundidos durante la antigüedad tardía. Su máximo representante, Plotino, nació el año 204 en Egipto en la ciudad de Licópolis, la actual Assiut. La influencia de las corrientes budistas, hinduistas y, en general, las doctrinas orientales que circulaban por Alejandría a través de los shakyas viajeros[67], le despertó "un vivo deseo de conocer experimentalmente las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india". Por tal motivo, en el año 242, cumplidos ya los treinta y ocho años, se unió al séquito del emperador Marco Antonio Gordiano III en su expedición a Persia. Durante toda su vida Plotino fue modelo de ascetismo, celibato y de entrega generosa a sus discípulos, tan servicial con to-

[67] Tal y como se deduce del evidente parentesco de algunas de sus ideas con los *Upanishads;* Cf. É. Brehier y M. Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, pp. XVIII ss.

dos que «estaba a la vez consigo mismo y con los demás»[68]. Su biógrafo y discípulo Porfirio asegura que, durante los años en que convivió con él, fue testigo de varios éxtasis de Plotino; "Durante el tiempo que yo estuve con él, cuatro veces le sucedió llegar a ese estado no de forma virtual, sino efectivamente y de manera indecible"[69]. De la escuela de Roma fundada por Plotino destacó su discípulo Porfirio, como en la escuela de Alejandría, encrucijada de culturas, destacaron Amonio Sakkas, Herenio y Orígenes. Pero existieron otros focos notables como la escuela Siria representada por Jámblico, la escuela de Atenas con Proclo, Damascio y Simplicio o la escuela de Pérgamo con Eresio (discípulo de Jámblico), Eusebio, Máximo y Juliano (injustamente llamado el Apóstata)... La influencia del neoplatonismo en el cristianismo oriental se dejó sentir en las obras de Justino, Clemente y Orígenes, pero sobre todo a partir del siglo IV en la escuela formada por san Basilio, Gregorio de Nazianzo y Gregorio de Nisa. En el siglo VI pueden datarse las obras atribuidas a Dionisio el *Areopagita*, tan fieles a Plotino y a Proclo que algún investigador actual ha llegado a afirmar que el *corpus dionisiaco* tenía por finalidad acercar el cristianismo al neoplatonismo. Por su parte, en el mundo occidental, el pensamiento neoplatónico se prolonga en autores como Porfirio, Calcidio, Macrobio, Mario Victorino o el propio Agustín de Hipona, que «llegó al cristianismo a través de una interpretación neoplatónica». También en Boecio y Escoto Eriúgena. La derrota del movimiento iconoclasta en el II Concilio de Nicea provocó un éxodo de sabios hacia Occidente, lo que permitió no solo la entrada del *corpus* dionisíaco sino

[68] Porfirio, *Vida de Plotino* 8,19.
[69] Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 3-18.

además un mayor influjo de las corrientes neoplatónicas. Sin embargo, el gran florecimiento del neoplatonismo en Occidente tendrá lugar durante el Renacimiento a consecuencia de un nuevo éxodo de sabios a Italia tras la constante presión turca sobre Bizancio que culminará en la toma de Constantinopla en 1453. Además de la Academia Platónica fundada en Florencia, podemos citar la pléyade de autores que se inspiran en buena medida en el pensamiento clásico en general, y en el neoplatonismo en particular; Gemistos Plethon, el cardenal Bessarión, Crisaloras, los Láscaris, Demetrio Calcóndilas, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirándola, Giordano Bruno, etc.

La cábala es otro de los puntales doctrinales de la masonería. Etimológicamente, la palabra *Kabbala* viene del verbo *Kabbal* que significa "recibir". Por tanto, se refiere a la "tradición", a aquello que se "recibe" (*kibbel*), es decir, a una «enseñanza que pasa de la boca al oído» y que se remonta a los profetas del Antiguo Testamento. Pero como en toda transmisión o tradición espiritual, el núcleo interno de la Cábala no puede enseñarse intelectualmente porque sólo cabe interiorizarla, experimentarla y hacer de ello una forma de vida. De hecho, muchos cabalistas explican que la Cábala no se *aprende* sino que se *recuerda* dado que, en esencia, se trata de recuperar el estado de intimidad con Dios que poseía la Humanidad o el Hombre arquetípico (Adán) en el Paraíso antes de la Caída. El núcleo más interno de la enseñanza se simboliza en la transmisión del Nombre secreto de Dios como la más alta y comprensible manifestación de la divinidad. Más allá de ello, la experiencia es inefable, no verbal, y no puede ser comunicada

o enseñada sino vivida y experimentada. De ahí que los maestros de Cábala digan a sus discípulos que "no puedo decir más", "ya lo he explicado por la palabra de la boca", "esto es un secreto…"[70].

Al contrario de lo que muchos aficionados suponen, incluidos algunos masones, la Cábala, en última instancia, no trata de operaciones mágicas ni numéricas. Su finalidad consiste en proporcionar la enseñanza teórica y práctica para alcanzar la paz interior, estado edénico y, si es posible, obtener la "visión" de Dios. A estos efectos, las visiones obtenidas por Moisés, Jacob, Elías y, especialmente, por Ezequiel han sido consideradas por la tradición talmúdica como descripciones de la hoja de ruta del meditador. Cuando el profeta Ezequiel dice "Miré y vi un viento huracanado del norte, una gran nube y un fuego destellante, con resplandores en torno, y la visión del *Chashmal*, en el centro del fuego" (Ezequiel 1:4), los maestros de la cábala han identificado esas experiencias con

[70] En las últimas décadas, las investigaciones sobre la Cábala se han visto enriquecidas gracias a los notables trabajos de autores como Gerschom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, Madrid, 1979; *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala,* Barcelona, 1994; *Las grandes tendencias de la mística judía* Madrid, 1996; *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, y *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, 1994. Muy esclarecedor es Jay Michaelson, *Todo es Dios. La corriente radical del judaismo no-dual*, Madrid, 2010. Puede consultarse también *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, 1998. También es útil la consulta de Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, 1988 y la síntesis del mismo autor *Kabbalah; New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988. Por su claridad y enfoque empírico; Aryeh Kaplan; *Meditación y Cábala*, Barcelona, 1982, *Meditación y la Biblia*, Madrid, 2004, *Sefer Yetzirah. El libro de la creación. Teoría y práctica*, Madrid, 1994; P. Besserman, *Cábala y misticismo judío. Introducción a la filosofía y práctica de las tradiciones místicas del judaismo*, Barcelona, 1998 y otros trabajos que citaremos oportunamente.

determinados itinerarios del místico. Así, el Zohar enseña que el "viento huracanado", la "gran nube", y el "fuego destellante" se refieren a los tres niveles de las *quelipot* o "cáscaras" que aturden la mente y sirven de obstáculo con el fin de probar la determinación del aspirante que desea ascender. Según el Zohar, esas son también las tres barreras visualizadas por el profeta Elías: "Un viento fuerte e impetuoso…un terremoto… un fuego… y después del fuego, una tranquila vocecilla" (1 Reyes 19: 11,12). También el Midrash relaciona este fuego con la escalera del sueño de Jacob por la que subían y bajaban ángeles. Según Ezequiel, la experiencia profética comienza con un "viento huracanado" (*Ruach Saarah*) en alusión a las "perturbaciones mentales" que obstaculizan la concentración del meditador (recuérdese el atronador ruido de trompetas que escucha Moisés conforme subía el monte Sinaí). Después la mente topa con una "gran nube" (el segundo *qelipah*), es decir, un estado cognitivo en donde la mente no puede ver ni experimentar nada. Por su parte, como la experiencia profética de Elías fue auditiva en vez de visual, describe esta segunda barrera como un "fuerte ruido" (*Raash*). La tercera barrera aparece como un fuego aterrador, que cabe identificar con ciertas sensaciones como el mareo, taquicardia, vértigo o sudoración, etc. ante el abandono momentáneo de la consciencia física y mental. Si se mantiene ese estado de concentración, se alcanza el nivel de *Nogah*, el "resplandor", una luz que brilla en la oscuridad, o de *Chashmal,* en el que la sensación de individualidad queda totalmente anulada. La palabra *Chashmal* procede de: *Chash* (silencio) y *Mal* (habla) que describe el estado de "silencio elocuente" en el que se puede oír la *palabra* de Dios y se

produce la visión divina. Equivale a la escucha de la "suave vocecilla" del profeta Elías[71].

Podría considerarse que la Cábala cristiana se inicia con los textos redactados por judíos conversos en España a partir de finales del siglo XIII (Abner de Burgos, Pablo de Heredia, etc.). Sin embargo, esta corriente apenas tuvo repercusión. El desarrollo de las especulaciones cristianas sobre la Cábala se inicia realmente en torno al ambiente creado por la Academia platónica de los Médicis en Florencia. Bajo la supervisión y estudios de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), conversos como Raymond Moncada (Flavius Mithridates) comenzaron a traducir al latín textos cabalistas[72]. Esta extraordinaria difusión de la literatura cabalística se debe a que los místicos y filósofos renacentistas creían haber descubierto en ella la revelación original hecha por Dios a Moisés y a los profetas que se habría conservado gracias a una transmisión oral y escrita ininterrumpida custodiada por los cabalistas. Con esta doctrina no sólo se podía entender mejor la filosofía de Pitágoras, Platón o el orfismo, sino que también se podría obtener la confirmación de algunos aspectos de la fe católica como por ejemplo la divinidad de Jesucristo, los dogmas de la Trinidad o de la Encarnación, etc. Aunque la Iglesia rechazó estas ideas, lo cierto es que la Cábala irrumpió con vigor en los círculos de

---

[71] El *samadhi* de la tradición vedanta.

[72] Para F. Yates, la cábala cristiana "se diferenciaba básicamente de la judía en que emplea en forma cristiana la técnica cabalista y en que amalgama dentro del sistema la filosofía y la magia hermética", en *La Filosofía oculta en la época isabelina*, México, 1982, p. 14. También vid. F. Secret, *La kabbala cristiana y el Renacimiento,* Madrid, 1979 y G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, cit., pp. 239 y ss.

los platónicos cristianos y, en general, en los ambientes intelectuales renacentistas europeos. Siguiendo la labor de Pico de la Mirandola, el hebraista cristiano Johannes Reuchlin (1455-1522) publicó en latín los primeros textos de Cábala escritos por un no judío; *De Verbo mirífico* (*Del Nombre del obrador de milagros*) en 1494 y *De arte cabbalistica* en 1517. La labor de estos dos autores sirvió para que en 1516 Paolo Ricci, médico privado del emperador Maximiliano, tradujera al latín *Las puertas de la Luz* (*Shaarey Orah*) de José Gikatalia (1248-1323), un cabalista nacido en Medinaceli (Valladolid) discípulo de Abulafia, que desarrollaba la técnica de meditación en los diez nombres de Dios asociados a las diez sefirot. Poco tiempo después Cornelius Agrippa de Nettesheim publicaba *De occulta philosophia* (1531) dando paso a la tendencia mágico-práctica de la cábala. De esta manera, en la primera mitad de siglo XVI, filósofos neoplatónicos, teólogos cristianos, alquimistas y astrólogos, deslumbrados por el supuesto descubrimiento de una tradición bíblica primigenia o por la expectativa de manipular la naturaleza por medio del poder de las letras hebreas y de los números, se embarcaron en una vasta operación hermenéutica para adaptar las categorías y conceptos cabalistas a la dogmática cristiana. Por ejemplo, las tres primeras sefirot recibieron una interpretación trinitaria, la Shejinah o aspecto femenino de Dios se identificó con la Virgen María, y Jesucristo con el Hombre primodial o Adan Kadmón, etc. En esta labor destacó el cardenal Egidio de Viterbo (1465-1532) o el franciscano Francesco Giorgio de Venecia (1460-1541), que publicó *De Harmonia mundi* (1525) y *Problemata* (1536). Entre los jesuitas, destacó sin duda Athanasius Kircher y su *Oedipus Aegyptiacus*. Las fuentes de la Cábala eran ahora traducidas del hebreo al

latín. El místico cristiano Guillaume Postel (1510-1581) publicaba en Paris el *Sefer Yetzirah* (1552) y el *Zohar* antes de que se imprimiera por primera vez en lengua hebrea en Mantua en 1562.

En este clima propicio a la meditación pura y la especulación teosófica, Jacob Boehme redactará sus escritos teosóficos integradores de diversas corrientes esotéricas y místicas al igual que años antes habían sido publicados por Heinrich Khunrat en su *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae* (1609) que se prolongaron en una potente corriente publicista frecuentada después por masones. Citemos a Abrahán von Frankenberg (1593-1652), Robert Fludd (1574-1637), Thomas Vaughan (1622-1666), Georg von Welling y su *Opus mago-cabbalisticum* (1735). Christian von Rosenroth publicará su Cábala denudata a lo largo de los años 1677 y 1684. A Franciscus Mercurius van Helmot (1614-1699) debemos una obra con el significativo título de *Adumbratio Cabalae Christianae* que tuvo una notable influencia en los círculos platónicos de Inglaterra. Otras importantes obras de sincretismo judeocristiano fueron el *Traité de la réintégrations del êtres*, de Martines de Pasqually (1727-1774), discípulo de Louis Claude de St. Martin o la *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition*, de Franz Josef Molitor (1779-1861) que entronca ya con las tendencias más recientes de los siglos XIX y XX.

Dicho lo anterior, ¿poseía la Masonería de fines del siglo XVIII el "hilo de Ariadna" que le permitía guiarse en el laberinto de las innumerables formas que velan la Tradición única y rencontrar la "Palabra perdida" para hacer surgir "la Luz de

las Tinieblas, el Orden del Caos”? A pesar de los masones que se empeñan en utilizar la Orden para sus empresas políticas y sociales, conviene recordar que por muy decaída que esté una organización iniciática como la Masonería, ello no cambia su naturaleza esencial bastando con que se presenten determinadas circunstancias favorables para que tenga lugar una restauración o retorno al estado «operativo» entendiendo por ello no la práctica de un oficio artesanal sino la práctica de un método de realización espiritual que facilite paso de la *iniciación virtual* a la *iniciación efectiva*, es decir, la comunicación con estados superiores del Ser. Durante décadas los masones conscientes de esa desviación han planteado que la única manera posible de restaurar el primitivo carácter operativo de la Masonería consistía en reencontrar la “Palabra Perdida”, es decir, vivificar el antiguo método masónico de realización espiritual arrostrando las limitaciones y resistencias que imponen los signos adversos de los tiempos.

LA RELIGION UNIVERSAL DE LA MASONERÍA

> "Los masones no profesan otra religión que la universal, que pertenece a todos los pueblos, a todas las lenguas" (*Constituciones de los Franc-Masones*, redactadas por Anderson, Londres, 1723).

Las Constituciones de Anderson de 1723 se hacen eco de la vocación universalista que la masonería ha tenido desde la más remota antigüedad. Recurriendo a una bella metáfora, se afirmaba que la masonería, al basarse en un lenguaje matemático y geométrico comprensible por cualquier "constructor" o nación con independencia de su lengua o dialecto nativo, había servido para extender el sentimiento de hermandad de todos los hombres. Como ejemplo de ello, se afirma que el Templo de Salomón fue precisamente erigido por diversos pueblos y en silencio siendo "una casa de oración para todos las naciones".

El texto de Anderson asocia las artes liberales en general y la geometría en particular con un conocimiento universal e innato a todos los hombres revelado por Dios. De hecho inspirándose en una frase del apóstol san Pablo -"la obra de la ley escrita en sus corazones" (Hechos 2, 15)-, afirmará que Adán "creado a imagen de Dios, tenía las ciencias liberales… inscritas en su corazón". Así, las Constituciones prescriben que un franc-masón "deben evitarse en absoluto las discusiones sobre

religión y política, sobre nacionalidad, puesto que los masones, como antes hemos dicho, no profesan otra religión que la universal, y que pertenece a todos los pueblos, a todas las lenguas" porque Dios la ha inscrito en el corazón de todos los hombres. Al recurrir a una religión universal o natural, se pretendían soslayar las traumáticas disputas religiosas entre católicos y protestantes que, incluso, habían desembocado en un cambio de dinastía con el consiguiente enfrentamiento entre masones hannoverianos y jacobitas que estaba socavando los cimientos la fraternidad masónica. Bien es verdad que la idea de una religión universal no era exclusiva de los ámbitos masónicos sino que se venía desarrollando desde hacía años entre los eruditos y *novatores* británicos de fin del siglo XVII y comienzos del XVIII y que habían inspirado obras como la de Thomas Spratt, obispo de Rochester, en su libro *The History of the Royal Society* (1667) o de John Tolanb (1670-1722) y su "Cristianismo sin misterios" (1696) o del doctor Nieuwentyt y su "Filosofía religiosa" (1718), obra que precisamente va precedida de una presentación de Desanguliers; o Matthew Tindal (1657-1733) y su "El cristianismo tan viejo como la creación o el Evangelio, nueva publicación de la religión de la naturaleza" (1730). Sin embargo en 1735 un masón jacobita, Jean Moore, Gran Secretario de la Gran Logia de Francia, había editado las Constituciones sustituyendo "la religión natural" del original inglés, por "la religión cristiana". Igualmente, en 1737 la Gran Logia de Suecia se remitía, al traducir dichas Constituciones, a "la religión católica". Para aclarar esta situación, en la reedición de las Constituciones publicada por la Gran Logia de Inglaterra en 1738 se advertía que esa religión universal era la noaquita; "En los tiempos antiguos, los masones cristianos

eran llamados a actuar de acuerdo con las costumbres cristianas de cada país donde ellos viajaban. Pero la masonería existente en todas las naciones, aun de religiones diversas, lleva a que los masones se adhieran a la religión según la cual todos los hombres están de acuerdo (dejando a cada hermano sus propias opiniones), es decir, ser hombres de bien y leales, hombres de honor y de probidad, cualesquiera que sean los nombres, religiones o confesiones que ayuden a distinguirlos: pues todos se articulan sobre los tres artículos de Noé suficientes para preservar el fundamento de la Logia. De este modo la Masonería es el centro de la unión y el feliz medio de unir a las personas, quienes, de otro modo, habrían permanecido perpetuamente desconocidas entre sí". De esta manera, al presentar a Noé (Génesis 10) como el padre de la nueva humanidad tras el diluvio, se eliminaba toda discusión religiosa al situar el origen de la religión natural en un contexto anterior a la fundación de las religiones judía (por Abraham), cristiana y musulmana, (Génesis 11, 25-27).

Por lo demás, como recordaba René Guénon, la tolerancia, como virtud iniciática; no consistiría en una especie de indiferencia a la verdad y el error. Por el contrario, desde el punto de vista iniciático, significa la comprensión y aceptación, como igualmente válidas, de todas las diferentes expresiones de la única Verdad, en suma, el reconocimiento de la unidad fundamental de todas las tradiciones. Por eso, la Masonería moderna, heredera de este "secreto de la reconciliación", considera a la Biblia como una parte del *Volume of the Sacred Law* que debe necesariamente comprender las Sagradas Escrituras de todos los pueblos.

EL METODO DE CONSTRUCCION INTERIOR; CUADRAR LA MEDITACIÓN

> "- ¿Qué representan las tablas depositadas en el Tabernáculo?
> - Es un símbolo de nuestra alma"
> ("*Secretos de los franc-masones*", Paris, 1748[73]).

La representación de Dios, compás en mano y siguiendo las leyes de la geometría, fue una imagen usual del arte y literatura medieval para simbolizar su función como *Cosmocrator* o Arquitecto del Universo. Tales representaciones iconográficas se basan, entre otros, en *Proverbios*, 8, 27: «Cuando afirmó los cielo, allí estaba yo (la Sabiduría); cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo... yo estaba junto a El como aprendiz". Es la Sabiduría quien "ha edificado su casa, ha tallado sus siete columnas" (*Prov*. 9,1). Dios pregunta «¿Dónde estabas cuando yo *cimentaba* la tierra?... ¿Quién determinó, si lo sabes, sus medidas? ¿Quién tendió sobre ella el *nivel*? ¿Sobre qué descansan sus pilotes o quién asentó su *piedra angular*?...» (*Job.* 38, 4-6). Jesucristo se compara con la «piedra angular» del edificio: «¿No habéis leído nunca en las Escrituras: "la piedra que los edificadores habían rechazado, ésa fue hecha cabeza angular"?» (*Mt.* 21, 42).

[73] Publicado en *Le parfait maçon. Les débuts de la maçonnerie française (1736-1748)*, ed. por Johel Coutura, Saint-Etienne, 1994, p. 57.

En otras ocasiones, Dios aparece en el Antiguo Testamento como Arquitecto o Geómetra revelando la "medida perfecta" necesaria para erigir cualquier construcción. Así, en *Génesis* 6 revela a Noé las medidas y detalles constructivos del Arca. Las medidas perfectas o adecuadas del templo de Jerusalén son reveladas por Dios a Ezequiel mediante una visión en la que aparecen "una cuerda de lino y una vara de medir" (*Ezequiel*, 40, 3) para que se construya «según el modelo del santo tabernáculo que Tú habías preparado desde el comienzo». Igualmente, en el libro primero de los Reyes se describen las instrucciones dadas por Dios a David, y que este transmitió a su hijo Salomón para erigir el templo conforme al «modelo de todas las cosas que le habían sido inspiradas por el Espíritu que estaba con él» (*I Reyes* 5,18; 8,18...). También es Dios quien aparece como Arquitecto de la Ciudad Santa de Jerusalén; «Dios es quien edifica Jerusalén» (*Sal.* 146). Es también el Maestro de Obras de la Ciudad Santa; «asentada sobre cimientos eternos de la que Dios es arquitecto y constructor» (San Pablo, *Heb.* 11, 9-10). Tanto la ciudad terrestre como el templo cristiano se consideran un reflejo en la tierra del arquetipo celeste representado por la Jerusalén del Apocalipsis de san Juan cuyas dimensiones son también proyectadas por un ángel arquitecto mediante una caña de oro (*Apoc.* 21).

Pero también revelará el diseño del Arca de la Alianza y las medidas y proporciones del Templo según una "medida adecuada"; «Me harán un santuario y Yo habitaré en medio de ellos. Lo harán conforme a todo lo que voy a mostrar como modelo del tabernáculo y de todos sus utensilios…» (*Éx.* 25, 8-9). Es Dios quien revela e inspira sus proyectos a los más de-

votos. A Betsalel y Oliab, elegidos como arquitectos del Arca de la Alianza, Dios «los había llenado de un espíritu de sabiduría, de inteligencia y de ciencia para toda suerte de obras, para proyectar todo lo que puede hacerse» (*Éx*. 35, 34). Bajo tales modelos, la tarea del constructor humano consiste en imitar al Gran Arquitecto del Universo transformando el caos en cosmos mediante la aplicación de las leyes y proporciones que rigen el universo. Porque, en definitiva, tales proporciones, en rigor, no son descubiertas por el hombre, sino que le son "reveladas" o "mostradas" en el momento adecuado. Tanto el templo de Jerusalén como el arca de la Alianza, son, en suma, hierofanías.

Siendo el Templo un símbolo del alma, la "medida perfecta" necesaria tanto para edificarlo como para entrar en su interior, nos remite a un método "revelado". En lo que atañe al método de interiorización, la masonería se refiere a ello como "cuadrar" o "escuadrar" la meditación. Con ello, el meditador puede recorrer las tres cámaras del templo-alma hacía su más recóndito interior en donde residen los querubines que cubrían el arca con sus alas y que "son las fuerzas supramundanas que están en la tienda y que, conforme a la voluntad de Dios, sostienen el universo… Lo que aquí se llama arca de la alianza, allí es llamado faz. En un lugar se oculta con las alas el arca, y en otro la faz, significándose lo mismo, a mi entender, en ambos lugares: que es inaccesible la contemplación de las cosas inefables" (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 180).

EL HOMBRE EXPULSADO DEL PARAISO BUSCA REUNIR LOS DISPERSO

> "Dios no estaba conmigo, pues estaba dentro de mí mientras yo estaba fuera de mí" (San Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38).

Uno de los motivos iconográficos de las más antiguas planchas o cuadros de logia del grado de aprendiz es el de Adán y Eva en el Paraíso. En una de ellas, publicada en 1748 en *Le parfait maçon*, se representa a Adán y a Eva bajo el árbol del bien y del mal[74]. La enseñanza del grado explica que Adán escribió un libro sobre el arte de la construcción siguiendo las indicaciones del Gran Arquitecto del Universo, que ejercía de Venerable maestro de la primera tenida celebrada en el Paraíso terrenal. El sistema de símbolos y enseñanzas que siguen vienen a explicar cómo regresar al Paraíso perdido tras la expulsión. De hecho, una de las palabras de paso es "Adán" "porque me recuerda mis orígenes, lo que yo soy y lo que debo ser para alcanzar la cúspide de la felicidad".

En el trazado del grado de compañero se representa el tabernáculo, el arca de la alianza y se alude a la destrucción del

[74] Las planchas de los tres grados han sido editadas en "Secretos de los franc-masones" (1748), publicado en *Le parfait maçon. Les débuts de la maçonnerie française (1736-1748)*, ed. por Johel Coutura, Saint-Etienne, 1994, pp. 42-43.

templo (perdido también como el Paraíso) aunque se explica que el templo "persiste moralmente en cada uno de nosotros"[75].

¿Qué querían mostrar los maestros masones al incorporar tal episodio bíblico al sistema de enseñanzas del Arte Real? Evidentemente se está haciendo referencia al estado natural, virginal, puro o edénico como meta del buen masón que, en su búsqueda personal, se encuentra arrojado a este mundo, es decir, al reino de la desemejanza y de la pluralidad de objetos. El hombre aspira a recuperar ese estado edénico que le posibilitaba la intimidad con Dios. A esa reintegración hace referencia el gnóstico y cristiano Agustín de Hipona cuando afirma que «Estamos en el camino de la unidad teniendo como punto de partida la pluralidad. El amor debe reunirnos para alcanzar el Uno… Debemos ser singulares y simples, debemos ser amantes de la eternidad y de la unidad, si queremos adherirnos al único Dios y Señor nuestro» (*Enarr. in ps*. 4, 10). ¿Cómo?; «Corre de lo múltiple a lo uno, reduce a uno lo disperso, afluye a la Unidad. Permanece allí, y no te vayas a la muchedumbre de las cosas. Allí está la felicidad» (*Serm*. 96, 6,6). Cuando el hombre confía su felicidad en proyectarse sobre las cosas, no hará más que encontrar frustración, dado que por su propia naturaleza, el mundo de la pluralidad es tan inagotable como insaciable es el mismo deseo humano.

Esa búsqueda de la Unidad *in Deum* o restauración de la Unidad primordial, es denominada por algunos místicos cris-

[75] "Secretos de los franc-masones" (1748), publicado en *Le parfait maçon. Les débuts de la maçonnerie française (1736-1748)*, ed. por Johel Coutura, Saint-Etienne, 1994, p. 55.

tianos la recuperación de la *Sancta Simplicitas*, es decir, la simplicidad de la mente consecuencia de la desapropiación de deseos y pensamientos.

También Plotino explicaba que el alma humana es como un extranjero arrojado en este mundo a merced de una pluralidad de objetos y experiencias de las que desconoce su sentido y finalidad; «Una vez caída el alma, queda prisionera, ocupada en sus cadenas y actuando según los sentidos a causa de que al principio se ve impedida de actuar con la inteligencia. Y se dice que está sepultada y que está en una cueva» (*En*. I, 2, 4). En tal estado le sobreviene la «pérdida de las alas», y su encadenamiento al cuerpo (*En*. I, 2, 4). Sin embargo hay una cierta reminiscencia de ese estado anterior a la caída del alma que hace que anhele volver al principio del que procede y que le enseña que, en este mundo inteligible, sólo unida a Dios permanecerá ilesa (*En*. IV, 8, 4, 1-6). Para el aprendiz masón, este dilema no es fácil de resolver porque, en el fondo, *quiere ser dios y a la vez conservar su singularidad como hombre*.

En el Paraíso, el hombre era señor de todas las criaturas, pero *sucumbió a la sugestión de lo creado* y entonces se encontró a merced de la apropiación del pensamiento, de modo que "a causa del pecado original, sufriremos siempre el peso de nuestros errantes pensamientos, que tratarán de apartar nuestra atención de Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 28). Pero la paradoja de todo esto es que, a pesar de que nuestra existencia (fuera del Paraíso) es la causa del sufrimiento, sin embargo, no deseamos dejar de existir, es decir, de experimentar la sensación de separación; "Y, sin embargo, en todo esto no desea de-

jar de existir… De hecho, se alegra de existir y desde lo hondo de su corazón rebosante de agradecimiento y da gracias a Dios por el don y el bien de su existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, desea incesantemente verse libre del conocimiento y sentimiento de su ser". A la par que hay conciencia de un «yo» que siente alegría y gratitud, existe también conciencia de un «yo» que genera ansiedad porque aspira constantemente a alcanzar una felicidad eterna y constante que nunca consigue. Es entonces cuando se descubre que la angustia surge no *por el hecho de la existencia*, sino *por creer en una existencia separada*. O dicho en otras palabras, la existencia no es la causa del sufrimiento, sino la creencia de que el hombre es un ser limitado destinado a la extinción. Y en efecto, el hombre, en cuanto hombre, es un ser finito, un "yo" incompleto que sufre.

Todo hombre busca la felicidad aunque ese anhelo, deseo o sentimiento sea expresado de diferentes maneras. En algún momento de su vida, ciertas personas se plantean el sentido de la existencia y su destino más allá de la muerte. Entonces se embarcan en una búsqueda espiritual tratando de alcanzar una explicación intelectual que resuelva y, por así decirlo, unifique todas sus dudas. Unos desean ser reconocidos por sus méritos, la mayoría pretende alcanzar la dicha mediante la acumulación de experiencias, riquezas y toda suerte de objetos materiales. Pero cierta clase de personas son llevadas a la búsqueda filosófica acuciadas por un sentimiento de insatisfacción que identifican como nostalgia de la Unidad originaria o de la presencia Dios. El que algunos hombres se planteen esa búsqueda espiritual se debe, según Platón, a que

anteriormente "toda alma humana ha contemplado por naturaleza las realidades", de manera que esa reminiscencia innata mueve al alma a buscar su origen, Dios, el Ser, la Paz, la Verdad o como quiera que se exprese "ese Bien que toda alma persigue y del que hace el fin de todos sus actos» (*La República* 505 e). En todo caso, la Paz, la Verdad, etc., no son más que los atributos o cualidades más fácilmente accesibles del *Ser*, es decir, la manera filosófica de referirse a Dios (*República* 509 b-c). Para los antiguos griegos, el mundo puede llegar a ser como un infierno (Platón, *Gorg*., 523 a ss.) o como el cenagal de los órficos (Platón, *Fedón*, 69 c). También semeja a una caverna en la que el hombre está encadenado desde su infancia, fascinado por los juegos de sombras que una luz exterior proyecta sobre el fondo; "Figúrate a unos hombres en un lugar subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a lo largo de toda la fachada; están allí desde su infancia, las piernas y el cuello prendidos con cadenas, de manera que no pueden ni cambiar de lugar ni ver otra cosa que lo que tienen delante de sí, porque las ataduras les impiden volver la cabeza; la luz de un fuego encendido a lo lejos sobre una altura brilla detrás de ellos; entre el fuego y los prisioneros hay un camino elevado; a lo largo de ese camino figúrate una pequeña pared, parecida a las mamparas que los exhibidores de marionetas levantan entre ellos y el público, y debajo de las cuales representan sus maravillas" (Platón, *La Rep*., VII, 363 d).

¿Cómo regresar a ese estado de pureza, gracia y felicidad primigenia anterior al tiempo humano? ¿Que salida tiene el hombre que busca el Bien o la felicidad? Platón indica que la "salida" del hombre es su misma "entrada" porque dentro del

ser humano hay “algo” que pertenece o está en íntima afinidad con el mundo celeste o espiritual. Esa afinidad o resonancia aparece en forma de nostalgia, reminiscencia o “recuerdo” del estado en que se encontraba el alma antes de su nacimiento, en aquel tiempo en que, exento de todos los males, gozaba de la suprema beatitud “porque nosotros éramos puros y no llevábamos la marca de ese sepulcro que llamamos cuerpo”. Sin embargo, como “después de nuestra venida desde esas regiones, sigue siendo ella (la Belleza) la que ha tenido más influencia sobre nosotros” (Fedro 250a), eso explica que todos los hombres tengan un sentido innato para percibir de manera espontánea la belleza de los objetos.

También la Biblia insiste en que el hombre posee la posibilidad de *percibir* la Presencia de Dios dado que, habiendo sido creado a Su *imagen y semejanza*, fue situado en un Jardín en donde Yahweh se paseaba (Gén 2, 8.15 y 3, 8). Sin embargo, el problema radica en que, como explicaba Hugo de san Víctor (1096-1141), habiendo sido creado el hombre con tres ojos (uno corporal, otro racional y un tercero, el ojo de la contemplación), al abandonar el Paraíso se le había debilitado el primero, perturbado el segundo y cegado el tercero. Por eso, estar fuera del Paraíso suponía no percibir ya la Presencia de Yahweh, El que-Es. Para desarrollar el arte de ver a Dios (contemplación) el hombre ha de aprender a desapegarse del primer y segundo ojo. Por tanto, si hay en el hombre una “memoria” secreta en la que Dios ha dejado su impronta, cuanto más recobre el alma su semejanza con Dios tanto mejor conoce a Dios al conocerse a sí misma.

EL DESPOJAMIENTO DE LOS METALES: PREJUICIOS Y ERRORES DEL APRENDIZ MASÓN

"VISITA INTERIORA TERRAE RECTIFICANDO INVENIES OCCULTUM LAPIDEM, VERAM MEDICINAM" (=V.I.T.R.I.O.L.U.M.).

La práctica del Arte Real implica una enseñanza teórica y una práctica. En los primeros pasos de la enseñanza teórica, se enseña al aprendiz cuales son los errores más frecuentes que debe evitar. Uno de ellos es el de suponer que el escuadramiento de la meditación es una actividad meramente intelectual. En el fondo, tales personas están dominadas por la frivolidad dado que solo quieren acumular experiencias para alimentar su ego. Pretenden realizar una especie de viaje de turismo espiritual imaginando que la contemplación es como llevar una cámara de fotos con la que retratar a Dios sobre una nube con el solo fin de ¡presumir de ello! pues a fin de cuentas ¿qué sentido tiene conseguir algo si luego no puedes contárselo a otros? Pero "Él no puede ser aprehendido por nuestro intelecto ni el de ningún hombre. Cualquiera que piense que, en lo esencial, se trata de una actividad de la mente tras oír o leer algo al respecto y luego se ponga a trabajar de acuerdo con esta idea, debe saber que ha errado el camino. Al obrar con este criterio, construye una experiencia que no es ni física ni espiritual. Una persona semejante está en gran confusión y grave peligro. Tanto es así que si Dios no lo remedia con su infinita

bondad por medio de un milagro de caridad y lo detiene, poniéndolo bajo la guía de quienes en verdad saben, enloquecerá, o sufrirá cualquier otro daño espiritual o engaño diabólico. Más aún, es fácil que se pierda para siempre, en cuerpo y alma. Así pues, sé cuidadoso y no intentes alcanzar esta experiencia por la vía intelectual, por el amor de Dios. Te digo con sinceridad que no la alcanzarás por este camino y, por tanto, abandónalo" (*"La Nube del No-Saber"* 4).

Otros aprendices masones se imaginan que la visión de la Luz es una forma de comprensión que proporciona poderes milagrosos, trances, y creen que para ello es necesario someterse a disciplinas físicas rigurosas a modo de méritos, o se imaginan la iluminación como un fabuloso espectáculo de pirotecnia diseñado para gozo personal. Tales atletas de la pseudo-espiritualidad creen que cuantos más esfuerzo hagan más recompensa obtendrán; "Es posible que el discípulo joven se engañe a causa de su inexperiencia e inmadurez espiritual… y su torpe mente no entiende estas palabras en el sentido espiritual buscado sino en un sentido físico y material, de manera que abusa de manera escandalosa de las emociones naturales de su corazón. Puesto que carece de la gracia y está lleno de orgullo y curiosidad, agota el sistema nervioso con esfuerzos ignorantes, provoca que sienta una incandescencia antinatural dentro de sí a causa del abuso al que somete el cuerpo y la fingida espiritualidad" (*"La Nube del No-Saber"* 45). Ignoran que más allá de esa Nube no hay ningún lugar ni ningún no-lugar, no hay Nada que disfrutar ni Nadie que pueda disfrutar de algo. Por eso es inútil y aún ociosa cualquier representación mental de lo que está más allá de la Nube del

No-Saber porque en tal caso uno se imagina aquí y no allí. Y Allí no hay imaginación, ni pensamientos ni nadie que medite en nada. Esta idea es explicitada por el propio monje medieval anónimo: "aunque al principio te dije que te olvidaras de todo, a excepción de la ciega conciencia de tu desnudo ser, quería llevarte incluso hasta el punto en que te olvidaras también de esto, experimentando así solamente el ser de Dios" (*Orientación Particular* 3). Incluso la mera suposición de que hay "alguien" meditando o intentando recoger sus pensamientos es ya de por sí un obstáculo.

Otro frecuente error de los que se adentrar en la práctica del Arte Real es el *voluntarismo*, es decir, el suponer que los resultados son consecuencia exclusiva del esfuerzo del meditador. Esta actitud supone considerar la espiritualidad como un hecho prácticamente psicofísico en el que basta con dedicar horas a un método para conseguir unos fines. Se engañan quienes piensen así porque, ciertamente, el esfuerzo humano puede tener cierto valor en las primeras etapas de la contemplación, pero es inútil para el propósito final. Para traspasar el velo de Tabernáculo, para atravesar la Niebla del No-saber hay que ser invitado y, como si dijéramos, conducido. Por eso conviene "refutar la ignorante presunción de ciertas personas que insisten en que el hombre es el agente principal en todo, incluso en la contemplación… sólo Dios es el agente principal aquí, y no quiere actuar en nadie que no haya dado de mano todo ejercicio de su entendimiento natural" (*Orientación Particular* 17). El anónimo director espiritual invoca la contundente e inequívoca cita bíblica «Sin mí no podéis hacer nada» para recordar al meditador que tenga presente siempre y en todo

lugar que "Sin El, todo esfuerzo está perdido" (*Orientación Particular* 16). Ahora bien, si todo depende de Dios ¿Qué puede hacer el hombre? Dado que el monje anónimo insiste en que Dios es el agente *principal*, dando a entender que cumple al hombre desempeñar un papel no-principal, nos preguntamos ¿en qué consiste ese papel secundario?: "Dios Todopoderoso, independientemente de todas las técnicas, ha de ser siempre el agente principal de toda contemplación. Es él quien ha de despertar en ti este don por la gracia. Y lo que tú (y otros como tú) habéis de hacer, es haceros completamente receptivos, consintiendo y sufriendo su divina acción en las profundidades de vuestro espíritu. El consentimiento pasivo y la perseverancia que aportáis a la obra es, sin embargo, una actitud específicamente activa". (*Orientación Particular* 11). En definitiva, dado que "Dios sólo es el agente principal y él solo toma la iniciativa, mientras que el hombre consiente y sufre su acción divina" (*Orientación Particular* 17), la actitud más adecuada es la ausencia total y absoluta de cualquier actitud, lo cual puede traducirse en una palabra; aceptación de lo que Es.

Otro error deriva de creer que para adentrarse en el Arte Real hay que renunciar al mundo. Ya el maestro Eckhart advertía que el método de vaciar de objetos el templo (alma) no es necesariamente una operación de renuncia material que implique una retirada del mundo o una vida eremítica sino, más bien, adoptar una orientación adecuada ante el mundo, porque los objetos son neutros. El problema no son los objetos sino nuestra actitud ante ellos: "la culpa de la perturbación, no la tienen los modos de proceder ni las cosas: quien te perturba eres tú mismo a través de las cosas, porque te comportas des-

ordenadamente frente a ellas" (*Coll.* 3). Por otra parte, es inútil la vida retirada, la búsqueda espiritual en países lejanos y exóticos, frecuentar la compañía de los sabios o emprender obras sociales si el ego sigue intacto. La correcta "actitud no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender a tener un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir la imagen de Dios en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial" (*Coll.* 3). Yerra también el aspirante a la maestría masónica que inicia el camino cargado de prejuicios y absurdas expectativas; "A menudo, rezando, pedí que me sucediera lo que me pareció bien, insistiendo en mi pedido tontamente, ejerciendo violencia sobre la voluntad de Dios, y no permitiendo que Él me administrara lo que sabía era bueno para mí" (*Filocalia*[76], vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 32).

El más común de los errores es el de suponer que la iniciación en general, y la meditación en particular, están para proporcionarnos conocimiento, autocontrol, poder, etc., en suma, que el progreso en el Arte Real consiste en adquirir. Sin

---

[76] La primera *Filocalia* fue una selección de textos de Orígenes realizada por san Basilio Magno y san Gregorio Nacianzeno. Posteriormente se dio ese nombre a una recopilación de textos de más de treinta autores cristianos orientales de los Padres del Desierto desde el siglo IV hasta autores bizantinos del siglo XIV. Esta *Filocalia* fue publicada en Venecia, 1782, con la colaboración de Nicodemo el Hagiorita, monje del Monte Athos (1749-1809) y el obispo Macario de Corinto (1731- 1805). La edición completa en castellano está publicada en 4 volúmenes por Plaza edición, Buenos Aires, 1998-2006.

embargo, todos los métodos iniciáticos, si son verdaderamente tales, en rigor, *no van dirigidos a adquirir nada*; por el contrario, enseñan a *desprenderse* de las falsas adherencias psicomentales que como costra-ego, no constituyen nuestra verdadera naturaleza. Hay que dubitar, por falsos, esos planteamientos que incitan a aumentar el "foco de consciencia" (?) o a crecer espiritualmente (?), que convierten el *Espíritu* o la *Luz* en un objeto móvil sometido a todo tipo de condicionamientos. Si no se *comprende* que no somos más o menos Ser o "espíritu" porque *Eso* no se adquiere, sino que *ya lo somos*, es mejor abandonar la Vía ¿Qué somos? No somos un objeto, no somos algo aparte o separado. Y como Dios tampoco es un objeto, sólo es posible "acercarse" mediante aquella parte del hombre que tampoco es un objeto. Eso es lo que Eckhart llama "chispita" o fondo del alma.

Finalmente, también resulta errónea, por reduccionista, la interpretación exclusivamente racionalista que muchos masones hacen de algunos de sus símbolos, incluidos los ritos (que son símbolos actuados). Así, por ejemplo, la escena de la retirada de la venda y visión de la luz durante la iniciación masónica suele ser interpretada como acceso a las luces de la razón o un conocimiento intelectual o a una determinada forma de ver el mundo. Además de esas interpretaciones, la escena se está refiriendo al acontecimiento mayúsculo del denominado "despertar espiritual", sobre el que hablaremos más adelante. Aquí solo cabe señalar que tal "acontecimiento" puede ser un espejismo de la consciencia si tal Realización implica la dualidad de un sujeto que busca y de un objeto buscado. Así nunca se podrá "reunir los disperso" sino, por el

contrario, amentar la separación, empezando por la arrogancia de dividir a la gente en dos categorías; sujetos realizados y sujetos no realizados. No hay que olvidar que, como la llamada "Realización", "Iluminación" o "Comprensión" no es un proceso ni una experiencia que pueda tener lugar en el tiempo-espacio, si llevamos esta idea a sus últimas consecuencias, llegaremos a la conclusión de que la misma idea de "Liberación" o "Beatitud" en solo un concepto exclusivo del mundo de la consciencia. Más allá de la Consciencia no hay "Liberación" o "Realización", porque en la Unidad no cabe diferencia alguna entre un ser "que ha visto la Luz" y un ser "no iluminado". No hay individuos realizados, pues siendo la denominada Realización, Liberación o Gnosis de orden supraindividual, lo que caracteriza a tal *evento* es la ausencia del mismo sentido de individualidad. No hay individuos liberados porque "el Realizado" ha dejado de creerse un individuo. Por eso la caída de la venda y visión de la luz es la realización de que no hay nadie que despierte. En suma, en la medida en que la "Realización" implica la superación de la individualidad, no puede haber un "yo" que pueda reivindicar ese "estado". Afirmar "yo" estoy realizado" es una contradicción en los términos dado que la "liberación de la soga en el cuello" es un estado "supraindividual" más allá del "yo".

Entonces ¿cuál es la actitud correcta para adentrarse en la Vía? Hay que eliminar todo mercadeo espiritual. No se trata de hacer cálculos sobre el rendimiento o beneficios que uno puede sacar en función del tiempo que se dedique a la meditación. Tampoco se trata de encarar la meditación como una relación interesada o una negociación entre Dios y yo en la

que yo "le" dedico "mi" tiempo a El en la medida en que me corresponda con sus "dones"; "Eleva tu corazón hacia Dios con amor humilde y quiero decir hacia Dios mismo, no hacia lo que consigues de Él" (*"La Nube del No-Saber"* 3).

La actitud adecuada del meditador se resume en la expresión "no desear nada", porque "los hombres iluminados con verdadera luz entienden que aquello que podrían desear, o querer, es «nada» frente a lo que todas las criaturas (en cuanto criaturas) desean, quieren y saben. Por eso dejan todo deseo y toda voluntad particular y se abandonan con todas las cosas al Bien eterno. Sin embargo, permanece en ellos un deseo, un estímulo a progresar y a acercarse al Bien divino; el deseo de un conocimiento cada vez más próximo, de un amor más cálido, de una alegría más luminosa…" (*Theología Germanica* 3, 10). Si la actitud es la que debe, "cuando pones tu amor en El y te olvidas de todo lo demás, los santos y los ángeles se regocijan y se apresuran a asistirte en todos los sentidos" (*"La Nube del No-Saber"* 3).

EL TRABAJO A LA GLORIA DEL GRAN ARQUITECTO DEL UNIVERSO IMPLICA EL DESAPEGO AL RESULTADO DE LAS PROPIAS OBRAS

"No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a Tu Nombre da Gloria" (Salmos 115, 1).

Afirmaba san Agustín que «Un servidor leal es aquel que no busca en todas sus obras nada más que la Gloria de Dios» (*Confess. X* c. 26 n. 37). Pero ¿cómo se obra a la Gloria de Dios? En algunas oraciones como el Padrenuestro exclamamos: «¡Señor, hágase tu voluntad!». Sin embargo, cuando su voluntad no nos satisface nos enojamos y buscamos argumentos para justificar nuestra terquedad; "a veces pensáis y decís: Ay, si las cosas hubieran sucedido de otro modo, sería mejor, o: Si esto no hubiera sucedido así, acaso habría resultado mejor. Mientras tengas esas ideas, nunca obtendrás la paz. Tú debes aceptar lo que suceda como lo mejor de todo" (Eckhart, Serm. *Omne datum optimum*). Paradójicamente, la recta intención es la que se realiza sin intención. Incluso sería mejor decirle a Dios; «Hágase tuya la voluntad» en vez de «Hágase tu voluntad», porque así la voluntad humana se anonada por completo. Citando sus palabras; "el Padrenuestro reza: «¡Hágase tu voluntad!» (Mateo 6,10). Mas sería mejor: «¡Hágase tuya la voluntad!»; para que mi voluntad llegue a ser su voluntad, que yo llegue a ser Él" (Serm. *Praedica verbum*). Es decir, *yo llego a ser El* cuando se renuncia a la idea de que hay un "yo" con voluntad autónoma que es autor de obras. No se tra-

ta, por tanto, de la vanidosa creencia de que se hacen obras en nombre de Dios en el sentido de considerarse un instrumento en sus manos. No se trata de que "yo haga" en nombre de Dios, porque ello implica la idea de que hay un "yo" autor de las obras distinto de Dios, sino de que sea Dios quien *haga* (en su inefable inmovilidad metafísica), es decir, aceptar o comprender que no hay nada fuera de Dios. Para Eckhart "Así debe ser un hombre bueno, de manera que no busque lo suyo en todas sus obras sino únicamente la honra de Dios. En tanto que tú con todas tus obras tiendes de alguna manera más hacia ti o más hacia una persona que hacia otra, la voluntad de Dios aún no ha llegado a ser verdaderamente tu voluntad. Nuestro Señor dice en el Evangelio: «Mi doctrina no es mía sino de Aquel que me ha enviado» (Juan 7, 16). Un hombre bueno debe proceder de la misma manera pensando: «Mi obra no es mía, mi vida no es mía»" (Serm. *Moyses orabat*). En definitiva, ¿soy yo realmente el autor de mis obras? ¿Puedo yo arrogarme la autoría de los resultados de mis obras. ¿Hasta qué punto puedo decir que son "mías" mis obras? Está escrito que «Sin mí no podéis hacer nada» (Juan 15, 5) y cualquier obra que yo haga, «si no tengo amor, no soy nada» (1 Cor. 13, 1).

El auténtico desasimiento implica desapegarse del mismo deseo de desasimiento. La verdadera liberación consiste en liberarse de la idea de que hay un "yo" que busca la liberación; supone renunciar a la idea de que hay un "yo" que renuncia. No se trata sólo de renunciar a la voluntad propia sino incluso de renunciar a la idea de que hay un "yo" que desea cumplir la voluntad de Dios. Es claro que "mientras el hombre

todavía posee la voluntad de querer cumplir la queridísima voluntad de Dios, semejante hombre no tiene la pobreza adecuada, pues todavía tiene una voluntad con la que quiere satisfacer la voluntad de Dios, y esto no es pobreza genuina. Pues, si el hombre de veras ha de poseer la pobreza, debe estar tan libre de su voluntad creada como lo era antes de ser. Porque os digo por la eterna verdad: Mientras tenéis la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y deseáis llegar a la eternidad y a Dios, no sois pobres; pues un hombre pobre es sólo aquel que no quiere nada ni apetece nada" (Serm. *Beati pauperes spiritu*). La filosofía del desapego implica que, cuando uno acepta que no existe un sujeto protagonista de la acción, el alma pierde el interés por los objetos externos, se facilita la *conversión* de la atención en 180º, es decir, la vuelta de la atención sobre sí mismo, una atención plena.

Por tanto, ¿cuál puede ser una adecuada actitud ante el mundo de las obras? O más propiamente, ¿qué es la recta acción?: "El justo no intenta conseguir nada con sus obras; pues, quienes intentan conseguir algo con sus obras o también aquellos que obran a causa de un porqué, son siervos y mercenarios. Por eso, si quieres ser in-formado en la justicia y transformado en su imagen, no pretendas nada con tus obras y no te construyas ningún porqué, ni en el siglo ni en la eternidad ni con miras a una recompensa o a la bienaventuranza o a esto o a aquello; porque semejantes obras de veras están todas muertas… Es propio de la criatura hacer algo de algo; mas, es propio de Dios hacer algo de nada. Por eso, si Dios ha de hacer algo en tu interior o contigo, debes haberte aniquilado antes. Y por ende, entra en tu propio fondo (*grund*) y obra ahí; y

las obras que haces ahí, serán todas vivas" (Serm. *Iustus in perpetuum vivet*). El desapego de la acción comprende tanto la renuncia a considerarse el autor, como a apropiarse de las consecuencias de tal acción. Supone la aceptación de que la voluntad no interviene en ese proceso porque no hay más voluntad que la de Dios.

El argumento con el que se justifica la necesidad del desapego o renuncia a tener voluntad propia es, ciertamente, inapelable y contundente: *Dios no se entrega a una voluntad ajena*: "El hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho ni placer ni ternura ni dulzura ni recompensa ni el paraíso ni la propia voluntad. Dios nunca se entregó, ni se entregará jamás, a una voluntad ajena" (Col. 21). En otro caso, "si buscas algo distinto a Dios, la obra que realizas no es tuya ni es, por cierto, de Dios" (Serm. *Impletum est tempus Elizabeth*). Hay otro argumento igualmente clarificador: Si renuncias a tu voluntad para ponerte en manos de Dios, entonces Dios quiere por ti y a través de ti: "Si quieres que Dios te pertenezca de tal manera, hazte propiedad de Él y no retengas en tu intención nada fuera de Él; entonces Él será el comienzo y el fin de todas tus obras así como su divinidad consiste en que es Dios. El hombre que de tal modo no pretende ni ama en sus obras nada que no sea Dios, Dios le da su divinidad" (Serm. *Surge illuminare iherusalem*). Y en otra parte abunda en la misma idea: "Allí donde el hombre, en obediencia, sale de su yo y se deshace de lo suyo, justamente allí Dios, a su vez, debe entrar por fuerza; pues cuando alguien no quiere nada para sí, Dios tiene que querer en su lugar, de la misma manera que para Él

mismo… Así sucede con todas las cosas: donde yo no quiero nada para mí, Dios quiere en mi lugar" (Col. 1). En rigor, lo que Eckhart plantea es un modo de disciplinar la arrogancia del "ego" haciéndole ver que no es autor de nada y que carece de capacidad de decisión. No se trata, por tanto, de una aniquilación de la voluntad sino de un cambio total de perspectiva. El "yo" ha de ceder mansamente el control. El hombre exterior ha de entregar su voluntad al hombre interior. Solo así, el hombre se desprende o libera de la servidumbre del cuerpo, los condicionamientos del tiempo y de la ilusión de verse separado de Dios: "La voluntad es íntegra y recta cuando carece de ataduras al yo y ha salido de sí misma y se ha hecho imagen y forma dentro de la voluntad divina. Cuanto más suceda esto, tanto más recta y verdadera es la voluntad" (*Coll.* 10). Ciertamente, desde el punto de vista metafísico, al renunciar a la *voluntad propia* y a las *obras* no se renuncia a nada, dado que éstas son estériles ante el Gran Arquitecto del Universo, pero ese es el camino hacia el *despojamiento de los metales* del "ego".

LA MENTE Y EL DESPOJAMIENTO DE LOS METALES

> "Cuando edificaron [el Templo] ni martillos ni hachas se oyeron, ni ningún otro instrumento de hierro" (I Reyes, 6,7).

El Templo (Alma) ha de construirse (meditación) en silencio (vacío de pensamientos). El hombre no es su mente, el hombre no consiste en sus pensamientos. Por el contrario, los pensamientos son herramientas al servicio del hombre. Otra cosa es que, desgraciadamente, muchos hombres estén dominados por sus pensamientos y que más que pensar, sean pensados. Para construir el Templo interior debes desapegarte de esas herramientas que son los pensamientos, pues ellos son los peores metales. No se trata de un mero "no tener pensamientos" o "no pensar", sino de distanciarse de ellos, es decir, en observarlos y marcar la separación entre el flujo mental y tú en cuanto consciencia. Es como sintonizar una radio encontrando el canal adecuado.

Los metales no son tanto el poder, el dinero, etc. como los pensamientos que ellos pueden generar (codicia, ambición, robo, avaricia…). Para recorrer con solvencia la Vía (y experiencia) hacia la Unidad, hay que comprender qué cosas provocan la separación y qué instrumentos o facultades humanas no pueden, por su propia naturaleza, servirnos de apoyo. Al igual que en otras tradiciones iniciáticas o metafísicas, el aprendiz masón debe experimentar hasta comprender y acep-

tar que la especulación y el razonamiento, aunque necesarios para diversos menesteres, no son los medios adecuados para orar *con el corazón* pues "¿Cómo será conocido con los conocimientos racionales Aquél mediante el cual son cognoscibles éstos?, ¿cómo va a ser conocido mediante cosa alguna Aquél cuyo Ser precede al ser de toda cosa?" (Abū-l-Hasan al-Šādilī, *Latā´if*, I, 198). Tampoco ayudan los sentidos corporales toda vez que estos solo sirven para movernos en el mundo externo. Por el contrario, para adentrarnos en las moradas del Ser, hay que suspender o anular los sentidos.

Aunque por la meditación reflexiva se saca «alguna noticia y amor de Dios» (san Juan de la Cruz[77], 2S 14, 2), se equivocan quienes piensan «que el negocio está en ir discurriendo y entendiendo por imágenes y formas» (2S 14, 4). Con la meditación «el alma puede hacer muy poca hacienda» porque «el sentido de la parte inferior del hombre… no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es» (3S 24, 2). La razón es bien simple; «El sentido ni su obra no es capaz del espíritu» (LA 3, 54); «Dios no cae en sentido» (LA 3, 73), «no es inteligible» (LA 3, 49), «ni cae debajo de forma ni noticia alguna distinta» (3S 2, 4). Y dado que Dios no tiene «imagen que pueda ser comprendida por la memoria» (3S, 2,4) éstas son inútiles para experimentar la Luz.

---

[77] Los textos de san Juan de la Cruz se citan de sus *Obras completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia (11ª ed.), Madrid, BAC, 1992. Las siglas comúnmente aceptadas son: S = *Subida del Monte Carmelo*; N = *Noche Oscura*; CA = *Cántico Espiritual* (1ª redacción); CB = *Cántico Espiritual* (2ª redacción); LA = *Llama de amor viva*, 1ª redacción; LB = *Llama…*, 2ª redacción.

Ninguna cosa «pensada» puede servir al hombre como medio para obtener la *visión de la Luz* (2S 8,1) porque en el momento en que el Gran Arquitecto es pensado, lo convertimos en un objeto fuera de nosotros mismos. Así, permaneceremos ciegos «en tanto *gustamos* de otra cosa» que no sea Dios (LA 3, 71). Por eso, «Dios a quien va el entendimiento excede al mismo entendimiento, y así es incomprehensible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo no se va llegando a Dios, sino antes apartando» (San Juan de la Cruz, LA, 3, 48).

El aprendiz masón ha de comprender que a Dios no se le puede conocer a través de los sentidos. La paz, la felicidad de la visión de la faz de Dios no es experimentable a través de las potencias del entendimiento. Erróneamente, el hombre cree que puede realizarse a través de los sentidos y el pensamiento y se vuelca en una alocada carrera por acumular experiencias, deseos, posesiones. Cree que cuantas más cosas tenga, más realizado estará. Pero como, por su propia naturaleza, los objetos del pensamiento vienen y van continuamente, el placer que ellos le procuran también es intermitente. La propia felicidad es un estado o sentimiento que sólo cobra sentido en relación a otro estado de no felicidad (sufrimiento, desasosiego…). Se experimenta la felicidad cuando se accede a ella desde un estado de no felicidad. Por eso nadie es feliz *siempre* porque entonces no podría existir un sentimiento o sensación con la cuál compararla. La angustia y frustración que provoca esa transitoriedad de la felicidad, o de cualquier estado, empuja al hombre a buscar la estabilidad en el mundo espiritual:

"Dijo Nuestro Señor: «Sólo estando dentro de mí, tenéis paz» (Cfr. Juan 16, 33).

Pero, en efecto, "Dios" es también otro pensamiento generado por la mente para alimentar la dualidad de un sujeto (yo) que reza y obtiene servicios de un objeto (Dios). El problema de pensar o recordar a Dios es que nos mantenemos en la dualidad y separación de Dios. Mientras pensamos en el Gran Arquitecto, lo alejamos de nosotros porque lo vemos como algo distinto y distante. Así, nunca se puede culminar el camino espiritual; "El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese Dios. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas" (Eckhart, *Coll.* 6). El hombre que aspira a unirse a Dios debe trascender el nivel de los pensamientos por muy nobles y positivos que sean.

¿Por qué para cuadrar la meditación no sirve el estímulo de los pensamientos? Sencillamente porque "cualquier pensamiento particular de las criaturas que penetren en tu mente, te arrastra a la actividad de tus sutiles e inquisitivas facultades. Entonces ya no estás totalmente presente a ti mismo ni a tu Dios, y esto aumenta la fragmentación y dispersión de toda concentración en su ser y en el tuyo" (*Orientación Particular* 7). Por tal motivo "intenta olvidar todas las cosas creadas y el propósito con que Él las creó, de manera que ni tus reflexiones ni tu deseo se vuelvan o vayan tras ninguna, ni en general ni en particular. Déjalas tal como son y no les prestes atención"

(*"La Nube del No-Saber"* 3). La mente ha de estar totalmente concentrada en sí misma de modo "que no obre nada en tu mente o voluntad", "trata de suprimir el conocimiento y la experiencia de cualquier cosa que se encuentre por debajo de Dios, empujándolo hasta lo más profundo de la nube del olvido. En la tarea que te ocupa, debes comprender que tienes que olvidarte tanto de las demás criaturas −incluidas sus acciones ¡y también las tuyas!− como de ti mismo e incluso de las cosas que has hecho por amor a Dios" (*"La Nube del No-Saber"* 43). Y no hay nada en este olvido o no-saber que pueda suponer una forma de meditación que suene a quietismo. La adecuada actitud del orante y su explícita *voluntad* de anhelar la presencia de Dios y consentir la acción de su Gracia es una constante en todas la obra del monje medieval inglés: "Trata de que no quede en tu mente consciente nada a excepción de un puro impulso dirigido hacia Dios. Desnúdala de toda idea particular *sobre* Dios (cómo es él en sí mismo o en sus obras) y mantén despierta solamente la simple conciencia de *que él es como es*. Déjale que sea así, te lo pido, y no le obligues a ser de otra manera. No indagues más en él, quédate en esta fe como en un sólido fundamento. Esta simple conciencia, desnuda de ideas y deliberadamente amarrada y anclada en la fe, vaciará tu pensamiento y afecto dejando sólo el pensamiento desnudo y la sensación ciega de tu propio ser. Sentirás como si todo tu deseo clara a Dios y dijera: Oh Señor, yo te ofrezco lo que soy, sin mirar a ninguna cualidad de tu ser sino al hecho de que tú eres como eres; esto y nada más que esto" (*Orientación Particular* 1).

EL MÁS PELIGROSO DE LOS METALES

> "[La meditación pura] es ir a cada cosa tan sólo con la mera consciencia, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en la meditación, sino que empleando la mera consciencia en sí misma, en toda su pureza, intentar dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado, en todo lo posible, de los ojos, de los oídos y, por así decirlo, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no la permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría" (Platón, *Fedón* 66 a).

Por lo general, cuando alguien llama a las puertas del conocimiento, lo que quiere es experiencia. Está insatisfecho con lo que le ofrece la vida y supone que lo que tiene no puede ser todo y que tiene que haber otras experiencias que le aplaquen la sed. Entonces comienza la búsqueda; frecuenta organizaciones con fines sociales, políticos o religiosos, etc. con la esperanza de encontrar respuestas. Los hay que acumulan lecturas hasta hartarse de conocimientos librescos. Y tanto espacio ocupa ese conocimiento que no deja sitio a los demás. Con tal posesión de conocimiento, considera que desempeña un papel principal en la representación teatral que es la vida. Es más, toda la obra es suya, porque no hay nadie más cuyo papel se le pueda comparar. Y como su ego lo llena todo, los demás sobran o deben limitarse a ser su auditorio.

Esta clase de persona es lo que podemos calificar un ego-sabio. Es sabio, pero a fin de cuentas o, sobre todo, es "ego". Es el que afirma; "Yo lo conozco todo", "Yo lo comprendo todo". Así, durante meses o años, el ego-sabio vive entretenido y narcotizado por el conocimiento y parece ser feliz. Pero como explica *Naymus Graecus*, por muy sabio que sea, el "ego" es siempre y ante todo "ego", es decir, un paquete de pensamientos hechos de rapiña y apropiación. Y como el mundo del conocimiento es casi ilimitado porque se articula en multitud de datos y conceptos en magnitudes indefinidas que se autoalimenta constantemente con todo tipo de novedades, con tales parámetros la búsqueda nunca tendrá fin y, por tanto, degenerará en una deriva intelectual cuyo objetivo es la búsqueda misma, buscar por buscar, lo cual no deja de ser una forma más de agitación mental.

Tal conocimiento nunca será suficiente. El ego siempre querrá más y más y nunca saciará la sed. Y como no acaba de calmar la sed, como no encuentra el conocimiento o la experiencia definitivas, también presencia sus propias quejas y amarguras; se dice a si mismo "¿Por qué si yo soy tan bueno, no me sale nunca nada bien?". Con ese mismo conocimiento, el ego-sabio presencia sus pasiones, deseos, gustos y disgustos, cólera, desesperación y frustración. Presencia sus aspiraciones en la vida. También presencia el paso de los años, y el declive biológico de su cuerpo. Con esta modalidad del conocimiento transcurren los años entregado totalmente a la creencia de que uno es un sujeto que acumula experiencias, hace obras y puede ocasionalmente recoger el fruto de sus acciones. Y lo que llama "su vida" llega a su fin y la muerte baja el telón

sin que uno haya encontrado la plena satisfacción. Por eso, uno ha distinguir cuándo tal conocimiento es solo un escapismo o entretenimiento de la mente, o cuándo el conocimiento sirve a un fin auténticamente liberador. Pero el conocimiento que solo sirve para alimentar al ego-sabio, no es un verdadero conocimiento. El ego-sabio solo acumula datos para mantener su espejismo de predominio sobre los demás y reforzar las distinciones entre "el que sabe" y "los que no saben".

Ciertamente, el masón sabe que ha de despojarse de los metales. Pero el principal y más dañino de los metales, precisamente porque es muy sutil y difícil de detectar, es la vanidad y soberbia que produce el conocimiento. El ego-sabio es como un imán que atrae las virutas de hierro formando a su alrededor una costra impenetrable que no deja pasar nada. Esa es la roña del conocimiento, el orgullo del saber.

El masón debe comprobar que no hay ninguna experiencia procedente del conocimiento ordinario que pueda aplacar la sed, porque el conocimiento implica un sujeto conocedor, un objeto de conocimiento y un acto de conocer. Tal modalidad de conocimiento solo produce alteridad porque nos impide conocernos a nosotros mismos. Ciertamente, si ese conocimiento ordinario únicamente consiste en conocer objetos, ¿cómo puede conocerme a Mí si yo *no soy un objeto*? Entonces ¿cómo averiguar quién es Uno sin que el acto de conocer haga de Mi mismo dos. Por eso se explica al aprendiz masón que el conocimiento ordinario es el peor enemigo y el mayor trastornador porque nos aleja de nosotros mismos.

¿Cómo encontrar el manantial o la fuente que sacie todas las respuestas? De entrada, uno ha de comprender que nadie va a la fuente antes de que la sed aparezca, de igual manera que uno no va al médico si esta sano. Uno busca el agua precisamente cuando tiene sed. Cuando uno está sano, cuando uno no tiene sed, no se plantea la búsqueda. Es decir, el fin de la búsqueda es recobrar la salud, es la ausencia de sed. Hay que darse cuenta de que si uno cae enfermo es porque *antes* estaba sano. ¡Cómo se aprecia la salud cuando uno la pierde! Hay que entender que nuestro estado natural u originario es la salud, o sea, sin-sed, saciado. Pero el conocimiento tiene dos caras; es un instrumento de doble filo. Por un lado muestra toda la quincalla de la vida, y por otro lado, si uno lo sabe usar, comprende que este conocimiento es, como dicen en la India, una espina clavada en el pie, que se quita utilizando otra espina para hacer palanca; una vez extraída la espina, ya no sirven para nada; ¡se arrojan las dos!

Nuestro conocimiento es algo muy reciente, que apenas viene durando 20, 40 ó 60 años y que desaparecerá en un instante. Sin embargo, ¿desde cuando existo yo? Hace 100 años yo existo, dentro de 100 años yo existo, ahora yo (lo que quiera que ese "yo" sea) existo. Estoy o soy más allá de la eternidad, más allá del conocimiento. Y precisamente en esta comprensión o verificación, consiste el verdadero conocimiento porque es un conocimiento unitivo o no dual, directo e inmediato, porque no hay división entre sujeto y objeto. Es el sujeto conociéndose como sujeto. Es el sujeto conociéndose sin la intermediación de los pensamientos; es decir, consciencia, ¡pura

consciencia! Por tanto, el conocimiento cumple su función cuando sirve para saber quién es uno, es decir, para descubrir todo lo que no había con uno. Para descubrirse a sí mismo, antes de eso que se llama "nacimiento" o después de eso que se llama "muerte". Al Oriente Eterno no se llega solo tras la muerte biológica. El Oriente Eterno está aquí y ahora. Si ese descubrimiento no se produce, entonces no hay paz, ni sosiego, ni reposo.

Dicho esto, el ego-sabio se frotará las manos y afilará sus uñas creyendo que puede apoderarse de ese conocimiento. A fin de cuentas, el ego, ya sea sabio o ignorante, está hecho de apropiaciones, ya sean conocimientos, deseos, posesiones… Pero nadie se apodera nunca de ese misterio. Es ese misterio el que se apodera de uno…

¿POR QUÉ LA CONTEMPLACIÓN REQUIERE TRASCENDER LOS PENSAMIENTOS?

> "Que él erija (Jakim) esta casa... con poder (Boaz) expulse de estas puertas a todos sus enemigos [los pensamientos]" (I Reyes 7, 21).
>
> "*In via virtuti via nulla*" ("En la vía de la virtud no hay caminos"; Divisa de los masones, manuscrito Dumfries, *circa* 1710).

La respuesta es clara; "Porque Dios puede sin duda ser amado, pero no puede ser pensado. Por medio del amor podemos captarlo y retenerlo, pero jamás por medio de las ideas. Deberás dar este paso con energía y resolución, para intentar penetrar así en esta oscuridad que se cierne sobre ti" (*"La Nube del No-Saber"* 6). "Con los ojos, sólo puedes comprender las cosas por la apariencia que tienen, si son largas, anchas, pequeñas, grandes, redondas, cuadradas o coloreadas. Con los oídos, sólo puedes comprenderlas mediante ruidos y sonidos; con la nariz, mediante el aroma o el hedor; con el gusto, si son agrias o dulces, frescas o saladas, ácidas o agradables; con el tacto, si son calientes o frías, ásperas o suaves, romas o afiladas. Sin embargo, Dios y las cosas espirituales carecen de tan variados atributos. En consecuencia, abandona todo conocimiento exterior adquirido mediante los sentidos y no trabajes en ningún caso con ellos, ya sea de manera objetiva o subjetiva. Quienes tengan la intención de convertirse en contemplativos y quieran mirar de manera espiritual e interior, pero

consideren asimismo que deben de oír, olor, ver, gustar o sentir las cosas exteriores mediante visiones externas o la profundidad de su ser, se equivocan gravemente" (*"La Nube del No-Saber"* 70). Ciertamente, la meditación reflexiva con objetos o conceptos, puede ser ocasionalmente útil o incluso necesaria para disolver los espejismos de la mente pero, al final, puede ser un obstáculo.

¿Llegamos a una vía sin salida? ¿Qué hacer entonces? Lo primero es identificar el problema, es decir, el enemigo. Invocando la Biblia, dicen los masones "Que él erija (Jakim) esta casa [templo del alma]... con poder (Boaz) expulse de estas puertas a todos sus enemigos [los pensamientos]" (I Reyes 7, 21). Y el único "enemigo" es ese que, al final de la ceremonia de iniciación masónica de algún rito, es mostrado frente al espejo; uno mismo. Lo que ves es la proyección de tus propios pensamientos; y el peor de todos ellos es el pensamiento "yo". Por lógica, el único camino posible parte de la desconfianza hacia los sentidos, desprenderse «lo más posible de sus ojos, de su oídos y, por así decir, del cuerpo entero, puesto que turba al alma y no la deja alcanzar la verdad y la pura intelección, debido a que vive en comunidad con él» (Platón, *Fedón* 66 a). La identificación y el apego a nuestro cuerpo es el principal obstáculo del filósofo que aspira culminar la vida contemplativa; "¡Mientras nosotros tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté modelada por esa mala compañía, jamás alcanzaremos plenamente el objeto de nuestro deseo! El objeto es la verdad" (Platón, *Fedón* 66 b). La visión a través de los sentidos corporales es imperfecta y mediata porque implica un sujeto, un objeto y el acto de conocer. La visión del Ser es pura, *uniti-*

va e inmediata porque no hay sujeto, ni objeto ni acto; "Si queremos llegar a conocer alguna vez las cosas *puramente*, tendremos que separarnos del cuerpo y mirar con el alma en sí misma las cosas en sí mismas" (Platón, *Fedón* 67 a).

Consciente de estas paradojas místicos como Eckhart intentan señalar y trascender las propias limitaciones del lenguaje: el itinerario hacia Dios es un «Camino sin camino» (*wec âne wec*), porque "A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser,* pues no tiene ningún modo" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Se requiere de cierta sutileza para comprender el lenguaje esotérico pues trata de un modo «sin modo» (âne wîse) de comprender. Sólo el que busca a Dios sin modo, lo aprehende tal y como es en sí, sin razonamientos, ni razones ni *porqués*. "Si alguien estuviera durante miles de años preguntando a la vida *¿Por qué* vives tú? Si la vida pudiera contestar le diría: Yo vivo *porque* vivo". En suma, no hay verdadero conocimiento si no hay transformación del sujeto en objeto de comprensión. Ese es el círculo de la eternidad, un círculo sin centro en el que sujeto y objeto son transcendidos en la unidad. Allí hay una paz y estabilidad perfectas porque no hay ya deseo de ser alguien ni de llegar a ninguna parte porque se Es; "Quien todavía anda en el subir y en el crecer en la Gracia y en la Luz, ése aún no ha llegado a Dios. Dios no es una luz creciente, aunque hay que haber llegado a él mediante el crecer. En el crecer no se ve nada de Dios. Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo. Un maestro dice: en Dios no hay ni menos ni más, ni un esto ni un aquello. Mientras estamos de camino no llegamos" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*).

Hay que insistir en que la causa del problema es que creemos ver dualidad donde hay sólo unidad sin tiempo ni espacio que pueda ser recorrido. El maestro dominico alemán trae a colación el pasaje bíblico de la *con-versión* de María Magdalena *alterada* porque, buscando la unidad, todavía se encuentra en el mundo de la dualidad hasta que se da la vuelta, es decir, mira sobre sí misma. En esa plenitud unitiva "el alma, mientras percibe aún cualquier diferencia, anda mal; mientras todavía hay algo que mira hacia fuera o hacia dentro, no hay unidad. María Magdalena buscaba a Nuestro Señor en la tumba, buscaba a un muerto y encontró a dos ángeles vivos; por eso se sintió aún desconsolada. Entonces dijeron los ángeles: «¿De qué te preocupas? Estás buscando un muerto y encuentras a dos vivos». Entonces dijo ella: «Justamente esto es mi desconsuelo; que yo encuentre a dos y, sin embargo, busco a uno solo» (Cfr. Juan 20,11 ss.). Mientras aún es posible que alguna diferencia de cualquier cosa creada mire al interior del alma, ella sentirá aflicción" (Serm. *Convescens praecepit eis*).

DIFERENCIAS ENTRE MEDITACIÓN Y CONTEMPLACIÓN

> "Si te dispones a edificarte, has de rememorar la creación del mundo, las medidas del arca, el cercado del Tabernáculo, el remate del Templo de Salomón…" (San Quodvultdeus, obispo de Cartago fallecido en 454, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* 5, 14, 17 en *Patrologia Latina*, Migne, 51, 856 B).

Entramos ahora en un tema esencial. Todas las tradiciones iniciáticas distinguen entre meditación y contemplación. Mientras que la primera consiste en una auto-indagación mediante pensamientos, en la contemplación, por el contrario, se persigue el mayor alejamiento posible de los deseos y pensamientos e incluso la supresión de toda forma discursiva. Por eso la *contemplación,* al no necesitar de pensamientos ni raciocinios, es un método más descansado y simple porque el silencio mental no pretende conocer ni reflexionar sobre nada.

La diferencia entre la meditación y la contemplación es bien nítida. Mientras que con la primera se utiliza el pensamiento, el discurso, la imaginación y los sentidos para ablandar el alma, la contemplación conlleva el desapego de los pensamientos, por más excelsos y elevados que éstos sean. Esto implica que, para acercarse al Gran Arquitecto del Universo, toda idea o imagen que hagamos sobre El será un obstáculo

que interpondremos en el camino hacia la pura contemplación; "No des forma a la divinidad en ti mismo cuando oras, ni permitas que tu mente reciba la impresión de una forma cualesquiera. Acércate inmaterialmente a lo inmaterial, y comprenderás" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 67). La existencia de imágenes, visiones, pensamientos o cualquier otra forma mental, impiden la contemplación; "Si quieres «estar en paz» y a solas con el Dios único, no debes aceptar nada de lo que se podría captar con los sentidos o en el espíritu, ni en ti, ni fuera de ti: aunque sea la imagen de Cristo que se presenta al espíritu, o figuras angélicas o de santos o de luz… Por tanto, mantén siempre tu espíritu sin colores, figuras ni imágenes, tanto en cualidad, como en cantidad" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 73).

¿Qué es meditar? Para san Juan de la Cruz, la meditación es "la consideración o discurso intelectual sobre algún misterio, o sobre alguna materia moral, para sacar de ella algún fruto para el alma" (1N 12, 6). La meditación está vinculada a los «dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía», o «potencias». «A estas dos potencias pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos» (2S 12, 3). La meditación es, por tanto, la primera forma que tienen los principiantes de tratar con Dios (1N 1, 1). En efecto, «el estado y ejercicio de principiantes es de meditar y hacer actos y ejercicios discursivos, con la imaginación» (LB 3, 32). Al comienzo del itinerario espiritual, la meditación discursiva es necesaria al principiante «para ir enamorando y cebando el alma por el sentido» (2S 12, 5) a fin de que desarrai-

guen otros «gustos» mundanos. Así, el alma se va «desaficionando de las cosas del mundo y cobrando algunas fuerzas espirituales en Dios» (1N 8, 3). Por eso, la meditación sirve «para disponer y habituarse el espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar del sentido todas las otras formas e imágenes bajas, temporales y seculares y naturales» (2S 13, 1; LB 3, 65).

Para el santo, las meditaciones son útiles a los *principiantes* porque «se pueden aprovechar de ellas y aún *deben*…; porque hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles». Por eso «en este estado, necesario le es al alma que se le dé materia para que medite y discurra» (san Juan de la Cruz, LB 3, 32). «A los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes…, por cuanto aún no tienen destetado ni desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro» (san Juan de la Cruz, 3S 39, 1). Por eso se ha de tratar a los principiantes «como hacen al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa se la ocupan con otra porque no llore dejándole las manos vacías» (3S 39, 1). En suma, el santo aconseja que «en tanto que saquen jugo y pudieran discurrir en la meditación, no lo han de dejar» (2S 13, 2) porque, aunque «las cosas del *sentido* y el conocimiento que el espíritu puede sacar por ellas son ejercicios de pequeñuelos» (2S 17, 6), lo cierto es que Dios también conduce al alma y le comunica su espíritu por «formas, figuras y *particulares inteligencias*» a través de la meditación. El «gusto» puede ser utilizado, de esta manera, como estímulo y acicate para avanzar en la vía espiritual. Entiéndase bien; san Juan de la Cruz no rechaza ni

critica la meditación, únicamente se limita a adherirse a la línea doctrinal que afirma que la meditación es una etapa previa y necesaria para dar paso a la meditación exenta de pensamientos o contemplación.

Igualmente, para el sacerdote jesuita Miguel de Molinos "contemplación y meditación no son distintos caminos; uno sólo es el camino, pero con esta diferencia: que la meditación es para comenzar y la contemplación para pasar adelante y perseverar" (DC cap. XVII). Por tanto, siendo uno solo el camino, para Molinos es necesario pasar de la meditación a la contemplación para culminar o coronar la Vía. Dado que la oración es una elevación de la mente en Dios (*elevatio mentis in Deum*), "para poner fija la mente en Dios, que es la contemplación, es necesario dejar las consideraciones y discursos, aunque altos, que es la meditación. Es también medio la meditación para llegar al término y al fin, que es la contemplación. La contemplación es hallar la cosa, es gustar y sosegar el divino manjar en el estómago, es el fin y el término, y es llegar a entender y conocer a Dios» (Miguel de Molinos, DC cap. I).

Varios son los argumentos que alega Molinos para probar que la meditación es una forma imperfecta e incompleta de oración. Primeramente, porque la meditación, al estar motivada por los objetivos o intereses individuales del meditador, no es un acto puro: "La multiplicación de los actos y afectos en la oración más nace del amor propio que del amor puro de Dios; porque el alma no busca en ellos puramente a Dios, sino que busca la complacencia, queriendo, con esos actos y afectos, asegurarse, saborear la fe, el amor de Dios y la resig-

nación, todo lo cual no es otra cosa que satisfacción, propiedad, amor propio y querer saber y mirar lo que hace con aquella nociva reflexión… porque en nuestros discursos, meditaciones (aunque santísimas), actos y sensibles afectos, reina más nuestro amor propio que el amor de Dios. El alma no busca en esas consideraciones puramente a Dios y a su santísima voluntad, sino su gusto, complacencia y satisfacción" (Miguel de Molinos, DC, cap. XVII). La verdadera meditación ha de suceder sin un porqué, ha de ser una meditación sin objeto ni finalidad en la que ni siquiera debe existir conciencia de un sujeto que medita en objetos. Sólo así acontecerá el anonadamiento del ego.

En segundo lugar, la meditación supone recrear con el pensamiento y las emociones una serie de imágenes sobre Dios, escenas de la vida de Jesucristo, o reflexiones sobre los defectos y virtudes del hombre y sobre ciertos temas clásicos como la brevedad de la vida, la muerte y el más allá, etc. Ciertamente, la meditación en pensamientos o imágenes (pensamientos visuales) es una forma de oración necesaria y casi imprescindible para ablandar o enternecer la costra del ego, pero no son el medio más adecuado para "contemplar" a Dios. "Los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras, como de luz, fuego y resplandor, piensan que son semejantes a El y se engañan, porque las criaturas no tienen proporción con el ser del Divino Creador, y así esas semejanzas no pueden ser de medio próximo para unirse con El. Si bien aprovechan a los principiantes estas consideraciones y meditaciones para enamorarles por el sentido, son medios remotos para unirse con Dios, porque Dios es espiritual, incorpóreo e invisible, pero

ordinariamente se ha de pasar por ellas para llegar al término y espiritual reposo; de manera que no se estén siempre en esos medios, porque, si no pasan, no llegarán jamás al término" (Miguel de Molinos, DC, cap. XVII). Por tanto, "Si se anda discurriendo sobre los objetos sensibles, intelectuales, temporales, corpóreos y exteriores, y sobre sus imágenes y semejanzas, jamás se llegará al término, que es la contemplación y perfección" (DC, cap. XVII). Esto significa que "cuanto más abstraída estuviere el alma de todo lo sensible, entonces está más dispuesta para recibir la divina luz. Así lo dice Santo Tomás, con las siguientes palabras: *Cuanto más abstraída está el alma de todo lo sensible, tanto más dispuesta se halla para recibir la divina influencia*" (Miguel de Molinos, DC, cap. XVII). Por tanto, para que se pueda escuchar a Dios en el Templo del alma, hay que desalojar todo aquello que produce ruido y ocupa espacio; «No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría» (Miguel de Molinos, GE, p. 196).

Sin embargo, llega un momento en que, como explicaba san Juan de la Cruz, el meditador "*ya* no puede meditar… ni gusta de ello como *antes*" (2S 13,2). Parece que la meditación ha agotado sus posibilidades pues si bien "ya se ve que *de necesidad* no ha de gustar el alma en este tiempo de otras imágenes diferentes, que son del mundo" (san Juan de la Cruz, 2S 14, 5), lo cierto es que el alma está empachada de pensamientos, imágenes y formas. Es entonces cuando se culmina el estado de principiante o aprendiz. Entonces se abre el camino al escuadramiento de la meditación.

Es preciso aclarar que con estos razonamientos no se está criticando la actividad mental o defendiendo un espiritualismo irracionalista, sino que simplemente se están señalando las naturales limitaciones del pensamiento para acceder a una realidad que transciende y supera toda actividad mental. De la misma manera que el maestro cantero no es su maza, el hombre no es su pensamiento. Maza y pensamiento son una herramienta, no una parte constitutiva de su naturaleza; "No estoy diciendo que sea malo el pensamiento espontáneo e imprevisto en torno a cualquier cosa buena y espiritual que requiera la atención de la mente y la voluntad, o algún otro que invoquemos de manera deliberada a fin de fortalecer nuestra devoción. Líbreme Dios de que así me interpretes. Lo que digo es que tales pensamientos constituyen más un obstáculo que una ayuda cuando el hombre busca la contemplación, por muy buenos y santos que sean. Es indudable que quien busca a Dios de manera perfecta no encontrará el reposo definitivo en la evacuación de los ángeles y santos del cielo" (*"La Nube del No-Saber"* 9). Lo que se esta afirmando es que la contemplación es una opción superior y más poderosa que cualquier forma de meditación discursiva. Con esto, el anónimo monje medieval se pronunciaba y también se anticipaba a las fratricidas peleas entre activos y contemplativos de siglos posteriores; "Has llegado a un punto en que tu ulterior crecimiento en la perfección exige que no alimentes tu mente con meditaciones sobre los múltiples aspectos de tu ser. En el pasado, estas meditaciones piadosas te ayudaban a entender algo de Dios. Alimentaban tu afecto interior con una suave y deliciosa atracción hacia él y a las cosas espirituales, y llenaban tu men-

te de una cierta sabiduría espiritual. Pero ahora es importante que te concentres seriamente en el esfuerzo de morar continuamente en el centro profundo de tu espíritu, ofreciendo a Dios la conciencia ciega y desnuda de tu ser" (*Orientación Particular* 5). Así, "ahora has llegado a un momento en que ya no sacarás ningún provecho… acumulando en ella algunos o todos esos dones particulares, que yo llamo tus frutos y en los que has concentrado tu esfuerzo meditativo durante tanto tiempo... Deja la conciencia de tu ser, desnuda de todo pensamiento sobre sus atributos, y tu mente totalmente vacía de todo detalle particular relativo a tu ser" (*Orientación Particular* 3). Sólo así, como decía el rey Salomón, *rebosará de mosto tu lagar…*

En la antigua tradición judía también existe una distinción parecida entre las formas de meditación. En diversos versículos veterotestamentarios se menciona la meditación *Siyach* como forma de oración verbal o mental; "Oh, Dios, oye mi voz cuando medito (*siyach*)" (Salmos 64, 2) e igualmente "La oración de un hombre pobre, cuando se cubre con la túnica, ante Dios derrama su meditación (*siyach*)" (Salmos 102, 1). También puede adoptar la forma de cantos y salmodias; "Yo cantaré a Dios con mi vida; cantaré a Dios con mi existencia, que mi meditación (*siyach*) le sea dulce; yo me regocijaré en Dios" (Salmos 104, 33,34), "Cantadle, cantadle salmos y meditad (*siyach*) en todas Sus maravillas" (Salmos 105, 1). En otros pasajes, la meditación *Siyach* describe la autorreflexión sobre las enseñanzas y las obras de Dios; "Sobre Tus preceptos yo medito (*siyach*)", (Salmos 119, 15), y también "Sobre las palabras de Tus maravillas, yo meditaré (*siyach*)" (Salmos 145, 5). El

término *Siyach* se emparenta con la raíz *Nasach* y también con la raíz *Sachah*, que significan ambas "limpiar", "eliminar"o "arrancar". Es una forma de auto-indagación en que la consciencia se concentra en una idea o aspecto observándolo desde todos los puntos de vista. En las primeras etapas de la meditación *Siyach,* suelen aflorar todo tipo de conflictos enquistados en la mente, lo que supone una oportunidad inmejorable para someterlos a un análisis liberador. En este sentido, la meditación *Siyach* es una importante forma de regeneración del sistema nervioso. Pero existe en la Biblia otra palabra que se refiere a la meditación *Shasha*. Esta palabra procede de la raíz *Shaha* o *Shua*, que significa "estar ciego". Así, en Salmos 119, 143 se menciona que "la preocupación y la angustia me han hallado, mas Tus mandamientos son mi arrobo (*shasha*)". También aparece *Shasha* como arrobo en Salmos 119, 92; "De no ser por Tu Torah mi arrobo (*shasha*), ya habría perecido en mi aflicción". Por tanto, la palabra *Shasha* describe un estado de meditación en que el místico está voluntariamente "ciego", arrobado a todo interés externo porque ha desconectado los sentidos que le comunican con el mundo exterior y se encuentra raptado por el mundo espiritual. Finalmente, hay otro verbo "meditar" (*Hitboded*) que deriva de la raíz *Baded*, que significa "estar solo". La contemplación (*Hitbonenut*) implica un acercamiento o conocimiento tan íntimo con el objeto de meditación, que las fronteras y límites entre sujeto y objeto se diluyen. En este sentido, la "contemplación" consiste en un estado de realización en que el místico no se percibe distinto del mundo.

Por tanto, en masonería, burilar el ego-mente equivale a escuadrarla o despojarla de pensamientos. Escuadrar la meditación es trabajar para pasar de la oración con formas e imágenes a la oración o meditación cuadrada, es decir, la contemplación. Y esta es la verdadera manera en la que un masón está *al Orden*.

ALGUNOS EJERCICIOS TRADICIONALES DE MEDITACION CON PENSAMIENTOS

> "Lo que nos perturba no es lo que nos ocurre, sino nuestros pensamientos sobre lo que nos ocurre" (Epícteto, *Manual*, 5).

Según Jámblico (23, 103) Pitágoras aprendió en Egipto el sistema de enunciar principios o verdades abstractas de forma simbólica mediante frases breves y enigmáticas que estimulasen la capacidad de reflexión del oyente (acusmático). Pitágoras llamó a tales enunciados *akousmata*, instrucciones orales en forma críptica y eran utilizadas constantemente como reglas de vida diaria. Algunos ejemplos son:

- "Cuando entres en el templo, adora, allí no dirás ni harás nada relativo a la vida". Siendo el *Templo* el corazón o el mundo interior del espíritu, con ello aluden a la necesaria atención libre de imágenes y pensamientos para alcanzar un estado contemplativo.

- "No entres en el templo mientras vas de camino sin objetivo ni propósito, ni adores en los callejones ni en las encrucijadas; ni delante de las puertas ni en el vestíbulo". Se refiere a la adecuada actitud del que busca conocerse a sí mismo a través de la práctica contemplativa pero se acerca por curiosidad, o permanece apegado a las diversas circunstancias del mundo profano, o mantienen alguna reserva o nudo mental o

psicológico y no se entrega de manera incondicionada a la contemplación.

- "Sacrifica y adora con los pies desnudos". Para entrar y circular por el templo del alma hay que ir descalzo. Los pies, que simbolizan la parte inferior del hombre, es decir, la sede de los instintos y emociones, debe ser desnudada y descubierta. Para acercarse a la Divinidad y permanecer en su presencia hay que estar despojado de toda vestidura o adherencia carnal, psíquica o mental. Simbolismo semejante es el que obliga a Moisés a descalzarse y desprenderse de sí mismo para presentarse ante Dios.

- "De los dioses y de las cosas divinas nada se dice de maravilloso que no debas creer". Es decir, cualquier concepto, metáfora, símbolo, definición o forma de lenguaje es insuficiente para describir el mundo espiritual, porque ninguna explicación humana podrá nunca dar cuenta de las realidades divinas.

- "Huye de los caminos concurridos, ve por los senderos". Aquí el simbolismo de la vía ancha y la vía estrecha es explícito. La vía concurrida, *via lata* o ancha es la que transitan la mayoría de los hombres que viven apegados a sus deseos y carecen de la predisposición necesaria para dedicarse al mundo del espíritu. El sendero es la vía estrecha o *via arcta* (puerta estrecha) de la renuncia, el esfuerzo, la perseverancia, la autoatención y autoexamen, etc.

- "Abstente de la sepia, pues pertenece a los dioses terrestres". Como la *sepia* se defiende enturbiando el agua al esparcir su negra tinta, simbolizaba a aquellas personas que no buscan sincera y honestamente limar sus imperfecciones sino ocultarlas.

- "No dividas el fuego con la espada". Esta máxima hace referencia a la imposibilidad de comprender racionalmente (la espada) el mundo ígneo de los dioses. Por eso, desde un punto de vista metafísico indica la esterilidad de intentar dividir o ver dualidad donde sólo está la unidad de la llama. Desde un punto de vista más práctico, recomienda no hablar de lo que no se comprende y no trivializar sobre las cosas ígneas.

- "De Dios y de las cosas divinas no hables sin luz". Va más lejos que el aforismo anterior. Aquí se refiere no solo a la osadía del que habla sin la "luz" de la comprensión intelectual, sino sobre todo del farsante o parlanchín que pretende opinar de esas materias sin haber visto la "luz" espiritual. Para hablar de la contemplación de Dios hay que haber experimentado esa "visión de la luz" o acercarte a alguien que pueda dar testimonio de ella.

- "Cuando soplen los vientos, adora el eco". Se trata de una de las frecuentes metáforas navieras que tanto gustaban al viajero Pitágoras. Podría significar que cuando el favor de los dioses te premie con un vislumbre, un momento de lucidez o un episodio de inspiración, hay que aprovechar ese instante favorable hasta el último momento.

- "Al levantarte del lecho, envuelve los cobertores y haz desaparecer de ellos todo rastro tuyo". El *lecho* significa tanto el sueño como esta vida, que es como un sueño, y la noche es el pasado que no merece ser recordado. La recomendación de no dejar rastro es una exhortación a eliminar toda complacencia en las cosas de este mundo, especialmente a nuestros recuerdos y demás imágenes que fortalecen el sentimiento de identificación con un cuerpo-mente.

- “*sõma-sêma*”, es decir, el cuerpo (*sõma*) es como una «tumba» (*sêma*) en la que el alma está encerrada. La enseñanza iniciática tiene por finalidad devolver al hombre la aceptación de ese hecho como paso previo para la “comprensión” de que dicha situación puede ser trascendida mediante una “experiencia” extática o extracorporal.

También los estoicos fueron maestros en la práctica de la meditación. Herederos del pitagorismo y del platonismo, no es de extrañar que también concibieran la filosofía como una terapia para afrontar el sufrimiento del hombre con el fin de restablecer su equilibrio espiritual. En última instancia, toda reflexión, todo estudio de la naturaleza, por muy elevado que sea, ha de perseguir el equilibrio espiritual del hombre, porque “el único fruto a extraer del conocimiento de los fenómenos celestes es la paz del alma” (Epicuro, *Carta a Pitocles* 85). El estoicismo heredó y adaptó un conjunto de ejercicios *ascéticos* practicados desde hacia siglos. Precisemos que la palabra «ejercicio» traduce el griego *askesis* o *melete* que significa *actividad interior,* y está muy alejada del sentido de *abstinencia* o *renuncia* que se le da modernamente. Por tanto, la ascesis o los *ejercicios espirituales* consisten en un método para favorecer la introspección necesaria para obtener el control de sí mismo, es decir, la paz. Paradójicamente, muchos buscadores espirituales suponen que para encontrar la paz es necesaria una vida retirada, sin darse cuenta de que no deben depositar sus esperanzas en acontecimientos externos sino en una adecuada actitud introspectiva; “se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también deseas con frecuencia todo eso. Y, sin embargo, todo eso no es sino

una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento que elijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* IV, 3).

Los estoicos disponían de un método articulado[78] mediante el uso de diversas prácticas heredadas de la antigüedad. Por Filón de Alejandría conocemos algunos de esos ejercicios[79] y su secuencia casi diaria: La práctica comienza con el estudio de un tema (*zetesis*), su análisis en profundidad (*skepsis*), la lectura, en su caso, de textos alusivos, la escucha (*akroasis*). Todo ello ha de ir aparejado del cultivo de una persistente atención (*prosoche*) que desarrolle el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia hacia los reclamos del mundo[80]. Otro de los ejercicios estoicos heredados de los pitagóricos es el examen de conciencia antes de dormir; "No dejes que el sueño se apodere de tus ojos cansados antes de haber examinado cada una de tus acciones del día: pregúntate ¿En qué me he equivocado? ¿Qué he hecho? ¿Qué obligación he dejado de cumplir? Empieza por ahí y prosigue; y, luego, censura el mal que hayas hecho y alégrate del bien"[81]. Séneca lo consideraba uno de los ejercicios más fructíferos y potentes; "¿Hay algo más bello, pues, que esta costumbre de analizar el día entero? ¡Cómo es el sueño que sigue a este examen de uno mismo: qué tranquilo, qué profundo y libre, cuando el alma ha recibido elogios o amonestaciones y, observador y censor secreto de sí

[78] Ese es precisamente el objetivo de la obra de Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006.
[79] Filón, *Quis rerum dev. heres*, § 253 .
[80] Filón, *Leg. Alleg.*, III, §18.
[81] *Versos dorados*, atribuidos a Pitágoras, 40-44.

misma, ha tomado conciencia de sus propios hábitos! Yo hago uso de esta facultad y cada día defiendo mi causa ante mí mismo… Pues ¿por qué iba a temer alguno de mis extravíos, si puedo decir: «He de no volver a hacer eso, esta vez te perdono" (Séneca, *De ira,* III, XXXVI).

Como puede apreciarse, la meditación reflexiva era una de las prácticas preferidas de los estoicos. De hecho, los estoicos fueron verdaderos maestros es escoger un tema concreto y analizarlo hasta extraerle el mayor provecho posible. El título y lectura de algunos tratados de Plutarco o de Séneca nos dan una idea cabal de la manera de enfocar este tipo de ejercicios: *Del control de la cólera*, *De la tranquilidad del alma*, *Del amor fraterno*, *Del amor a los niños*, *De las habladurías*, *De la curiosidad*, *Del amor a las riquezas*, *De la falsa humildad*, *De la envidia y el odio*, *De la cólera*, *De las buenas acciones*, *De la tranquilidad del alma*, *De la brevedad de la vida*, *De la ociosidad*…

Para afrontar con entereza la rutina diaria y aprovechar el tiempo al máximo, los estoicos recurrían a la práctica de memorizar (*mneme*) aforismos, sentencias, apotegmas o reglas vitales que repetían mentalmente de manera incesante hasta impregnarse de ellas[82]. Con tales prácticas el estoico se preparaba para afrontar con entereza reveses de la vida tales como la enfermedad, el sufrimiento, la muerte, etc. Citemos tres ejemplos; "Lo que nos perturba no es lo que me ocurre, sino nuestros pensamientos sobre lo que nos ocurre" (Epícteto, Manual, 5); "Nada externo puede perturbarnos. Solo sufrimos

[82] Séneca, *De benef.*, VII, 2, 1-2; Epícteto, III, 3, 14-16.

cuando queremos que las cosas sean diferentes de como son" (Epícteto, Manual, 5); "Nadie tiene el poder de herirte. Lo único que puede herirte son tus propios pensamientos sobre las acciones de alguien" (Epícteto, Manual, 20). Nadie quiere el dolor, el hambre, el miedo, las guerras, etc. Pero lo cierto es que el sufrimiento no lo originan nuestros pensamientos en sí sino nuestro apego, el darles crédito sin analizarlos. En suma, la inquietud sobreviene cuando creemos que somos o nos pasa lo que los pensamientos dicen que somos o nos pasa. De esta manera damos crédito a las secuencias de pensamientos que recrean constantemente nuestra pequeña historia personal sobre la base de recuerdos y expectativas de futuro, es decir, sobre cómo deberían ser las cosas o por qué no son así. Así, las secuencias pequeñas de pensamientos generan otras historias más grandes que a su vez generan teorías sobre la vida, la muerte, el miedo, el destino, la libertad, el mundo, el universo, etc. Por eso, la depresión, el sufrimiento, el miedo, cualquier problema... son oportunidades para examinar nuestro pensamiento y descubrir hasta qué punto estamos viviendo una historia que no es cierta. En suma, hay que deconstruir los pensamientos mediante la constante discriminación autoindagación. Así, mediante este trabajo de discriminación mental permanente, el estoico acaba por distinguir lo real o permanente de lo que son meros productos efímeros de la mente o fantasías (*phantasiai*).

Para el masón, las *Meditaciones* del emperador Marco Aurelio siguen siendo un modelo de este arte de dividir un asunto hasta deconstruirlo por completo ¿Cómo controlar el apetito desmesurado? ¿Cómo resistir al deseo sexual desorde-

nado? He aquí un ejemplo de meditación discriminativa; "Ese plato tan anhelado no es más que el cadáver de un pez, un pájaro o un cerdo, ese vino de Falerno mero jugo de uva, las púrpuras simple pelo de oveja empapado en sangre de crustáceo, la unión de los sexos sólo frotación de vientres acompañada, en virtud de un espasmo, de la eyaculación de un líquido viscoso» (*Meditaciones*, VI, 13) ¿Qué son los supuestos grandes hombres? ¿Quiénes son los políticos, aristócratas y demás gentes del saber y de la cultura que se muestran orgullosos en la plaza pública? "Imagínatelas cómo son al comer, al dormir, al fornicar o al hacer sus necesidades. Y luego cuando se dan aires de grandeza, gesticulando orgullosamente o montando en cólera y reprendiendo a la gente con mayor altanería" (*Meditaciones*, X, 19). ¿Rindes culto al cuerpo o a la imagen personal?, pues "mira a tu alrededor mientras te bañas: grasa, sudor, mugre, agua viscosa y otras cosas repugnantes. Así son todos y cada uno de los momentos de la vida, así son todos los propósitos" (*Meditaciones*, VIII, 24). "Todo aquello a lo que se da tanta importancia en el curso de la vida es vacuidad, podredumbre y mezquindad, simple y recíproco mordisqueo entre perros, peleas de niños que poco después se ponen a llorar" (*Meditaciones*, V, 33, 2) ¿Qué es la gloria?, ¿qué es el poder? ¿qué son las riquezas materiales?; "Asia y Europa no son más que rincones del cosmos. Todo el Océano, una gota de cosmos. Toda la sucesión de los siglos, un mero punto de la Eternidad" (Marco Aurelio, *Meditaciones,* VI, 36).

¿QUÉ ES LA MEDITACION CUADRADA O CONTEMPLATIVA?

> "La oración sin pensamientos es la más alta inteligencia del intelecto" (Nilo el asceta, *Filocalia*, vol. I, *Discurso sobre la oración*, 35).

Para la tradición cristiana medieval, la contemplación es una *experiencia* inmediata de Dios. Ha sido definida como "la ciencia de ignorarse a sí mismo en el éxtasis de Dios" (*Filocalia*, Diádoco, *Definiciones*, 5). Se trata de una *ciencia mística* (del verbo griego *myein*, "enmudecer", de donde *mystikós*, "silencioso", "mudo"), no sólo en el sentido de que es una "ciencia escondida, porque en el secreto escondrijo del corazón la enseña el divino Maestro, que para sí sólo quiso reservar este magisterio"[83], sino además, porque implica el *enmudecimiento* de la mente y desapropio de los pensamiento.

Y es teología *mística* pues, como aclara san Juan de la Cruz, «La contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología *mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama san Dionisio rayo de tiniebla»[84].

---

[83] Juan Bretón, nacido en torno al año 1560, escribió *Mistica Theologia*, Madrid, 1614, L. IV, p. 110v.
[84] San Juan de la Cruz, *Cántico*, prólogo, *Subida*, II, 8.

En efecto, es secreta porque trata de una ciencia que enseña a encerrarse o recogerse dentro de sí[85]; a "desechar los remos de todo el entendimiento, de todos los cinco sentidos y toda cosa tomable"[86]; a "encerrarse en lo muy más interior de su encerramiento, donde se suelen hallar las cosas secretas de la divinidad"[87]. Precisamente "los contemplativos, porque saben los secretos de Dios y entran en su recámara, son llamados amigos de Dios"[88].

Pero, por otro lado, es una ciencia o arte que enseña a trascender el intelecto. Dado que la contemplación "es la unión del intelecto con Dios; ¿en qué estado necesita pues el intelecto encontrarse para poder tenderse hacia el Señor, sin darse vuelta, y conversar con Él sin ningún intermediario (como el pensamiento)?" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 3). Siendo «un secreto e interior lenguaje con que el alma se comunica con Dios», tal diálogo requiere sosiego y paz interior de mente de modo que «si Dios les quisiere hablar, no los halle tan ocupados en hablarlo todo ellos, que calle Dios» (San Juan de Ávila[89], *Carta* 1). La contemplación perfecta acontece cuando no hay apropiación de la información que proviene de los sentidos y de los pensamientos; "Si Moisés, tratando de acercarse a los arbustos que ardían, no

[85] Bernardino de Laredo (1482-1540), *Subida del Monte Sión*, III, c. 31. Ha sido editada por la BAC, Madrid, 1998.
[86] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 7.
[87] Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, III, c. 11.
[88] Diego de Estella (1524-1578), *Vanidad del Mundo*, Madrid-Navarra, 1980, p. 231.
[89] San Juan de Ávila (1500-1569), Obras Completas, BAC, vol. IV, Madrid, 2003.

pudo hacerlo hasta tanto no se hubo quitado el calzado de los pies, tú que quieres ver a Aquel que supera todo sentido y todo pensamiento, y conversar con Él, ¿cómo no te desprenderás de todo pensamiento?" (*Filocalia*, vol. I, Nilo el asceta, *Discurso sobre la oración*, 4). Incluido el pensamiento de querer contemplar a Dios; "Todos tus ejercicios has de ordenar para amar de veras a tu Dios y no por alcanzar noticia de Dios, parando en sólo su conocimiento"[90], porque una cosa es *pensar* que se contempla a Dios y otra muy distinta, contemplar, pues esto último implica desapego o incluso, cuando la contemplación es *cuadrada* o *perfecta*, ausencia de pensamientos, es decir, atención pura. Para Francisco de Osuna, la oración de contemplación «consiste en una atención intensísima a solo Dios, sin rodeo alguno de pensamientos…»[91].

El arte de cuadrar la meditación consiste en permanecer paulatinamente en el estado de consciencia sin pensamientos (¡incluido el pensamiento "yo" o "mío"!), es decir, sin que haya alguien que se atribuya la acción de pensar o meditar. Por eso se ha dicho que "*es perfecta oración, donde el que está orando, no se acuerda que está orando*"[92].

En todo caso, la contemplación de Dios es considerada una experiencia renovadora y radical que mata al hombre viejo y le transforma en un hombre nuevo. Por eso es denominada *la muerte del beso de Dios*; "que me bese y que me toque con

---

[90] Diego de Estella, *Vanidad del Mundo*, p. 320.
[91] Francisco de Osuna, *Segundo Abecedario*, Sevilla, 1530, letra R, c.2.
[92] San Pedro de Alcántara (1499-1562), *Tratado de la oración y meditación*, cap. V, octavo aviso, Madrid, 1991.

el santo beso de su boca…” (Cantar 1,2), porque ese beso que mata el falso “yo” proporciona la consciencia de la propia inmortalidad, lo que equivale a matar a la muerte misma. El *Sefer Yetzirah* la describe como un “correr del corazón” (1, 8). Este Corazón es el “Corazón del cielo” del que partió el Verbo de Dios que se manifestó en el Sinaí; “Y os acercasteis y os pusisteis al pie del monte; y el monte ardía en fuego hasta el corazón del cielo, entre tenebrosa nube, y tinieblas. Y YHWH os habló desde el medio del fuego, vosotros oíais rumor de palabras, pero no percibíais figura alguna, sino solo una voz” (Deuteronomio 4, 11-12).

LA CONTEMPLACIÓN ES ACCESIBLE A CUALQUIER PERSONA

"Pedid y se os dará, buscad y encontrareis, llamad y se os abrirá" (Mateo 7,7).

Conviene disipar el equívoco generalizado que hace de la práctica meditativa o contemplativa una actividad exclusiva de monjes que viven retirados, o de élites formadas en torno a los monasterios y seminarios. Ciertamente, no se trata de una actividad intelectual o que requiera de cierto nivel cultural. Por el contrario, ya los propios iniciados previenen, por inútil, contra un acercamiento meramente intelectual o mental; "Ruégote que no juzgues la contemplación hasta que la hayas experimentado"[93].

Por el contrario, la meditación cuadrada, es decir, la contemplación, en cuanto impulso o anhelo del alma, está presente en toda persona y sus beneficios son accesibles con independencia de la actividad o labor que desempeñe. A comienzos del siglo XVII Antonio de Rojas afirmaba de la práctica contemplativa que "suele saber más un pastor pascual y una viejecita que hombres muy doctos, que no tienen experiencia"[94]. Según san Juan de Ávila, siendo la contemplación "negocio de gracia, El lo da a quien le parece, sin diferencia de lugar ni de personas; y ansí da *aliquando* en la plaza lo que niega

[93] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, Madrid, 1630, prólogo al pío lector.
[94] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 107 v. Aviso 7º.

en la celda, y al jornalero a veces lo que no al monje"[95]. Por ser la contemplación amor, más que conocimiento, puede llegar a este estado toda persona "Aunque sea un labrador o una simple vejezuela, puede ser en aquesta alta sabiduría prestamente levantado en gran discípulo, según que pluguiere a Dios darle de aquella sabiduría en grande cuantidad o en pequeña, según la preparación que cada uno hiciere, ca si no se apareja, ni hace lo que es en sí, nunca vendrá a esta sabiduría"[96].

A estos efectos, la ciencia adquirida mediante las lecturas o el estudio puede ayudar mucho a los que "dessean venir a la altura de la contemplación"; pero a menudo se convierte en un serio obstáculo, "no por razón de sí misma, mas por ocasión del hinchamiento que della viene"[97]. La contemplación "mejor se alcança por buena y simple humildad que por gran literatura". Resulta "imposible a la verdadera contemplación venir por otro camino, salvo por el camino de la humildad"; por eso "a muchos letrados ninguna cosa assí les cerró el camino de venir a ella como no se humillar... El que ha abandonado la práctica y se apoya solamente en la ciencia, tiene en sus manos un bastón de caña en lugar de una espada con dos filos. Esto durante la guerra (interior) le perforará la mano –como dicen las Escrituras– lo penetrará y le inyectará el veneno natural delante de los enemigos" (*Filocalia*, vol. I, Marcos

[95] San Juan de Ávila, *Pláticas espirituales* 3, OC., III, p. 400. San Juan de Ávila conoció a fondo la mística del recogimiento presentada en *Sol de contemplativos* (1514), traducción hispanizada de la *Mística Teología* de Hugo de Balma, y codificada en *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna (Sevilla, 1537).
[96] García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio de la vida espiritual*, p. 123.
[97] *Exercitatorio de la vida spiritual* 31, 16-19 y 41-44.

el asceta, 86). La meditación pura o cuadrada, o sea, la contemplación, no es una forma de oración elitista a la que puedan acceder unos pocos. Para el anónimo monje inglés, es un medio fácil y sencillo de acercamiento a Dios que está a disposición de cualquier persona; “No es difícil dominar esta manera de pensar. Estoy seguro de que incluso el hombre o mujer menos culto, acostumbrado al más primitivo estilo de vida, puede aprenderlo fácilmente” (*Orientación Particular* 2). Si acaso, el exceso de lecturas o, mejor dicho, la arrogancia que produce el conocimiento libresco, puede llegar a ser un obstáculo. Por eso, la meditación cuadrada es “una práctica tan simple que incluso el rústico más analfabeto puede encontrar en ella un camino a la unión real con Dios en la dulce simplicidad del perfecto amor. Por desgracia, la gente sofisticada es tan incapaz de entender esta verdad con un corazón simple, como lo es un niño que comienza a deletrear el abecedario para entender las exposiciones intrincadas de teólogos eruditos. Pero, en su ceguera, insisten en llamar a este simple ejercicio profundo y sutil” (*Orientación Particular* 2). La práctica contemplativa es totalmente compatible con la vida cotidiana. Se puede desempeñar cualquier trabajo diario sin necesidad de renunciar al siglo, recluirse en un monasterio y entregarse a la *fuga mundi*. “Esta simple obra no es contraria a tus actividades diarias. Con tu atención centrada en la ciega conciencia de tu puro ser unido al de Dios, podrás realizar tus faenas diarias, comer y beber, dormir y pasear, ir y venir, hablar y escuchar, acostarte y levantarte, estar de pie o de rodillas, correr o montar a caballo, trabajar o descansar. En medio de todo esto puedes ofrecer a Dios cada día el más preciado don que puedes hacerle” (*Orientación Particular* 7).

Contra la errónea opinión del común de la gente, la práctica de la meditación o de la contemplación no tiene por finalidad el apartar al hombre de su entorno para que viva recluido en un monasterio. La práctica de la contemplación no consiste en la materialidad de retirarse detrás de "tapias ni cercas de cal y canto, sino en ataduras y ligaduras de amor con que, obligada mi alma a buscar a su Dios, se determina a buscarlo dentro de sí en lo más secreto y escondido de su propia alma"[98]. Con independencia de la forma de vida de cada uno, la meditación cuadrada persigue que el mundo externo no sea un obstáculo para el trato con el Gran Arquitecto[99]. El objetivo de la contemplación es que el "hombre entre en sí mismo y llegue al conocimiento de su alma y de sus potencias, de su belleza y de sus máculas. Y de esa visión surgirá un gran deseo de recuperar la dignidad y nobleza perdidas"[100]. Y verificar mediante la contemplación que uno mismo está más allá de la mente o de los pensamientos supone *verse* ab-suelto de los condicionamientos materiales y mentales.

La contemplación es la puerta a otros estados del Ser o, como dirían los antiguos cristianos, el medio para adentrarse en los misterios divinos. Cuando uno se desapega de "la mente y los pensamientos, sin estar ocupado ni ligado por otra cosa ni otro pensamiento, sino como forzándose de algún modo, el Señor lo hace partícipe de los misterios divinos, con mucha

---

[98] Juan Bautista de la Concepción (1561-1613), *Obras*, T. II, p. 197.
[99] Juan Bautista de la Concepción, *Obras*, T. II, p. 163.
[100] Walter Milton, monje agustino del siglo XIV que escribió *The Ladder of Perfection* (Escala de perfección. Citamos por la edición publicada en Harmondsworth, 1988, I, 42.

santidad y pureza, y se ofrece a sí mismo como alimento celeste y bebida espiritual” (Macario, *Hom*. XIV, 3). El objetivo más importante de la meditación *sin pensamientos* o *sin objeto* (es decir, la contemplación) es recuperar un estado espiritual más allá de la pluralidad que trascienda el estado de la dualidad (espacio-tiempo, bien-mal, placer-dolor, etc.). Se trata de alcanzar la paz, la visión de Dios, el sentido de eternidad, etc. o, utilizando símbolos específicos de la tradición judeo-cristiana; regresar al Paraíso perdido, recuperar la compañía, amistad o presencia de Dios, entrar en la Jerusalén Celeste, coronar la subida del monte Sión, etc.

¡AL ORDEN HERMANOS!: UNA ANTIGUA LECCIÓN DE PSICOLOGÍA ESPIRITUAL O PNEUMATOLOGÍA

> - ¿Cuántos son los puntos de la masonería?
> - Cinco, a saber; pie contra pie, rodilla contra rodilla, corazón contra corazón, mano contra mano y oreja contra oreja...
> - ¿Cuál es el primer punto?
> - El primero es oír y callar" ((Manuscrito Edimburgo, año 1696).

Para el masón que construye el Templo interior, el Arte Real implica el conocimiento de los cinco puntos necesarios para levantar tal edificio (las cuatro direcciones del espacio y el centro), es decir, el escuadramiento de la meditación mediante el control o resignación de los cinco sentidos para ponerse *al Orden*. De hecho, aunque el citado manuscrito de Edimburgo de 1696 solo da una pista sobre el primer punto, podemos aventurarlos todos:

1º Pie contra pie; oír y callar (aprender con humildad).

2º rodilla contra rodilla; oír, ver (pues ya ha caído la venda) y callar (completar la formación).

3º corazón contra corazón; entrar en el corazón-Tabernáculo.

4º mano contra mano; reunir lo disperso (tapar las ventanas de los cinco dedos=sentidos).

5º oreja contra oreja; escuchar la Palabra Perdida en el Templo interior.

El maestro Eckhart explicaba que el uso de los sentidos es necesario para la vida diaria, pero resulta un obstáculo para el recogimiento, pues "el alma con las potencias se ha dispersado y disipado fuera: la potencia de la vista en el ojo, la del oído en la oreja, la del gusto en la lengua. Y por eso si el alma quiere desplegar interiormente una vigorosa eficacia, debe llamar a todas sus potencias y reunirlas. Debes desembarazarte de todas tus actividades y reducir al silencio a todas tus potencias" (Tratado Del Nacimiento Eterno).

El alma puede volverse hacía Oriente o hacia el mundo sensorial. Vuelta hacia *lo sensible*, la estructura del alma presenta dos partes: la «inferior» o «sensitiva», que es «más exterior»; y la «superior…, más interior y más oscura» (san Juan de la Cruz, 2S, 2, 2). En la *parte inferior* están ubicados los *sentidos exteriores* (vista, olfato, oído, gusto y tacto), encargados de recoger las impresiones del mundo material circundante.

Y junto a ellos, están los *sentidos interiores* (la imaginación y la fantasía) que, al recibir la experiencia de los sentidos exteriores, almacenan la información bajo la forma de recuerdos o la proyectan hacia un futuro imaginado bajo la forma de expectativas. En todo caso, siendo el *sentido* la «parte inferior del hombre», hay que entender que «no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es» (san Juan de la Cruz, 3S, 24, 2). Por eso, en la vía contemplativa, el alma necesita llegar «a la alteza del espíritu, a que no se llega sino el *sentido corporal* quedándose afuera» (san Juan de la Cruz, LA, 2,

14), es decir, despojándose de las aprehensiones de los sentidos exteriores e interiores.

Igualmente, el alma posee también una *parte superior* o «espíritu», que es la sede de las potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad) cuya función consiste en «hacer reflexión y operación» sobre las formas, figuras e imágenes aprehendidas por esos otros sentidos exteriores e interiores. El padre Osuna asocia estas tres potencias espirituales a la figura triangular[101] y las sitia bajo advocación de la Trinidad: al Padre, la memoria; al Hijo, la inteligencia; al Espíritu Santo, la voluntad. Sin embargo, ellas son también inútiles para la práctica contemplativa porque para su correcta realización es necesario que «en todas las potencias espirituales, como son entendimiento, memoria y voluntad, no haya otras consideraciones ni otros afectos ni otras digresiones; y en todos los sentidos y potencias corporales, como son imaginativa y fantasía, y los cinco sentidos exteriores, no haya otras formas, imágenes o figuras de algunos objetos y operaciones naturales» (san Juan de la Cruz, CA, 25, 6).

Por su parte, el entendimiento es la potencia que sirve al alma para interpretar la información suministrada por los sentidos. Sin embargo, como Dios no puede ser percibido por el entendimiento natural, «el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas». Sólo el camino de la purgación podrá llevar al verdadero conocimiento: «en el entendimiento vacío y oscuridad de entender» (san Juan de la Cruz, 2S, 6, 2). A la senda del

[101] *Cuarto Abecedario Espiritual*, tratado IV, cap. 1.

vacío, de la nada, de la «oscura tiniebla» sólo es posible llegar por ese «entender no entendiendo, toda ciencia trascendiendo» (san Juan de la Cruz, 2S, 8, 6).

Respecto a la memoria, para adentrarse en la contemplación, toda la información debe ser rechazada porque ella solo consiste en recuerdos de formas y nombres, y «ningunas formas ni noticias que pueden caer en la memoria son Dios, y de todo lo que no es Dios se ha de vaciar el alma para ir a Dios» (san Juan de la Cruz, 3S, 7, 2). Pero también «la memoria de todas estas formas y noticias se ha de deshacer para unirse con Dios en esperanza, porque toda posesión es contra esperanza». Con esta afirmación, el santo nos introduce en un tema crucial; la memoria, la idea del pasado, no es más que apropiación de experiencias. La memoria es la facultad por la que el hombre se inscribe en el tiempo y se posesiona de todo lo que entra por las ventanas de los sentidos externos, es decir, es un instrumento de identificación que le sirve para atribuirse las acciones como sujeto agente. Con ella construye paulatinamente una imagen de sí mismo. Estas dos dimensiones de la memoria; temporalidad y apropiación, según san Juan, son los dos elementos que constriñen al alma a su condición humana y obstaculizan el camino que conduce al hombre nuevo. «Para que el alma se venga a unir con Dios en esperanza, ha de renunciar a toda posesión de la memoria, pues que, para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios». El ego únicamente puede sobrevivir mientras persista la sensación de pasado o futuro, es decir, el tiempo útil. El ego no puede sobrevivir si se acorta esa franja temporal y se le obliga a vivir en el presente. O dicho en

otros términos, como en el presente desaparece o se debilita el sentido de "yo", tampoco hay apropiación de experiencias, es decir, no hay apenas nadie que se identifique a los recuerdos. En suma, el desasimiento de la memoria significa la destrucción del hombre como *individuo temporal* porque la unión con Dios transciende toda individualidad y además por eso mismo se produce fuera del tiempo, es decir, una vez transcendido el sentido de apropiación de los recuerdos y cesado el hábito de proyectar expectativas de futuro.

DE LA INUTILIDAD DE LAS POTENCIAS DEL ALMA PARA CUADRAR LA MEDITACIÓN

"Harás todo conforme al diseño que te he mostrado en el monte" (Exodo 25,40).

La meditación cuadrada o exenta requiere del recogimiento de las potencias del cuerpo y del alma (los sentidos y el pensamiento), abandonar toda distracción exterior y volcar toda la atención en el interior: "Quien quiera entender la doctrina de Dios debe recogerse y encerrarse en sí mismo y separarse de toda preocupación y fracaso y de la agitación de las cosas inferiores" (Eckhart, Serm. *Videns Iesus turbas*). En el escuadramiento de la meditación contemplativa, el vaciamiento de sí mismo equivale al silencio de la mente, a la ausencia de pensamiento (*gedenken*); "debes desembarazarte de todas tus actividades y reducir al silencio a todas tus potencias, si verdaderamente quieres realizar en ti este nacimiento; ¡si quieres encontrar al rey que acaba de nacer debes pasar delante de todo lo que puedas encontrar por ahí y dejarlo atrás" (Eckhart, Tratado *Del Nacimiento Eterno*). El silencio mental implica desprenderse de los pensamientos visuales, es decir, de la imágenes, por muy elevadas que sean. En consecuencia, la verdadera paz no puede venir de algo tan mudable como el conocimiento porque "Cuando tengo sabiduría, no la soy yo mismo. Puedo obtener sabiduría, y también puedo perderla. Pero cualquier cosa que se halla en Dios, es Dios; y no se le puede escapar" (Eckhart, Serm. *Nunc scio vere*). "Si alguien ve alguna

cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro. A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La luz, que es Dios, brilla en las tinieblas… Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego" (Eckhart, Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*). Por ello, el conocimiento desde las potencias externas (los sentidos y el entendimiento) es imperfecto porque, al basarse en la dualidad sujeto-objeto, impide conocer la esencia y fondo de las cosas. Por el contrario, el conocimiento en Dios o *como* Dios permite descubrir la esencia unitaria de todo porque el sujeto es simultáneamente el propio objeto de atención o, dicho en otros términos, es un conocimiento sin objeto, puro y directo que transciende la aparente pluralidad de los objetos al contemplarlos en su unidad esencial

¿De qué sirve que las potencias del alma queden suspendidas y detenidas? En rigor, cuando la atención se vuelca en los objetos externos, las potencias se dispersan. Por el contrario, al reunir lo disperso, puede volverse toda la fuerza de la atención hacia el fondo del alma. Es una actitud de concentración o de atención pura en la que, liberado de los pensamientos y del apego a los objetos, el alma queda por completo vacía y receptiva.

Retomando lo que una "tradición viene diciendo desde antiguo" explicaba Platón que la contemplación consiste en "separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo tanto en el presente como después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una

atadura" (*Fedón* 67 c). En otro momento insiste en que "es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, sino que estuvieron en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático" que la purificación mediante la iniciación era un bien para el hombre (*Fedón* 69 c). Según Platón y los antiguos griegos, la contemplación o, como ellos decían, la *purificación del pensamiento*, implicaba; 1º un proceso de moderación o desapego terrenal que facilite la resignación de los sentidos a fin de que pueda "el alma retirarse de éstos y no usar de ellos". Y 2º, un método de concentración del pensamiento en sí mismo por el que el alma "debe recogerse y concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola" (*Fedón* 83 a). De esta manera, la meditación es más pura en la medida en que "se fuera a cada cosa tan sólo con la mera consciencia, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que empleando la mera consciencia en sí misma, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado, en todo lo posible, de los ojos, de los oídos y, por así decirlo, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no la permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría" (*Fedón* 66 a). Se trata, en definitiva, de:

- desligar el alma de las ataduras del cuerpo.
- retirar la atención de todas las partes del cuerpo.
- finalmente, el alma se recoge y concentra en sí misma.

También el Islán no es solo heredero de las tradiciones contemplativas orientales y occidentales, que asume sin reparos, sino que además, reformula la hermenéutica de lo sagra-

do (vino viejo en odres nuevos). Frente a la dispersión (*tafriqa*) ante las cosas creadas, el recogimiento (*ŷam`)* es explicado como la práctica de recoger, reunir o entregar a o en Dios todos los sentidos, pensamientos y preocupaciones (*Hayya*, II, 278). Primeramente, hay dejar a un lado las preocupaciones e intereses que proceden del mundo. Seguidamente, una vez perdido el interés por las cosas creadas, hay que suspender todas las potencias y sentidos para liberar el alma de los nudos corporales. Finalmente, hay que dirigir la atención hacia *la esencia real del corazón*, anegándose en ella; "De esta manera, permaneciendo cada vez más tiempo en tal estado, paulatinamente la visión interior se hará más nítida y pura hasta abrirse a la contemplación intuitiva del Señor" (*Kamašjānawī, Ŷāmi`*, 119). El corazón viene a ser una "puerta estrecha" o sutil que comunica con el Espíritu, es decir, con la *esencia real del corazón*, que es donde mora Alah.

Una vez reunidas las potencias del alma y estabilizado el silencio de la mente, cuando ese vacío de pensamientos es estable y alcanza la adecuada intensidad, acontece un estado singular muy difícil de describir en el que se desconectan todos los sentidos y cesa cualquier identificación con el cuerpo y la mente. Ese estado profundo en el que no queda rastro de nada más que una pura consciencia, es lo que Jacob describe como "lugar sobrecogedor" que preludia la visión de la Luz o faz de Dios. Para quien nunca lo ha experimentado, este estado de oscuridad absoluta solo puede ser descrito como una Nada esencial, una Nube del no-saber o una ignorancia u olvido de sí mismo. Son las tinieblas que cubren la faz de Dios.

ALGUNAS TÉCNICAS

> "El Señor me tuvo consigo al inicio de sus obras" (Prov. 8, 22-27).
>
> "Considero desesperadamente estúpido y obtuso al que no puede pensar y sentir *que es* o *existe*, no cómo o qué es, sino *que es* o *existe*" (anónimo del siglo XIV, *Orientación Particular* 2).

Ya los pitagóricos utilizaban el aforismo *soma-sema* para sintetizar lo que cabía esperar del mundo profano. Toda vez que el cuerpo (*sõma*) es como una tumba o cárcel (*sêma*) en la que el alma vive encadenada a la materia, es decir, al imperio de los sentidos, el método de los pitagóricos propone la reunificación a través de un proceso de desprendimiento o purificación por el que el alma recuperaría cierta relación de sintonía o resonancia con el mundo espiritual. Tal resonancia solo es posible cuando el hombre resigna y *unifica* sus sentidos y potencias. Por algunas menciones de Numenio y Plotino sabemos que se practicaban ejercicios de concentración y meditación mediante la recitación de monosílabos a los que se atribuía un carácter mágico o taumatúrgico. Especialmente las palabras griegas *on* (esencia o existencia) o *hen* (Unidad). Por herencia órfica, sabemos que los pitagóricos también practicaban la meditación acompasada con ciertos ejercicios de respiración. Refiriéndose a Pitágoras y otros sabios que alcanzaban trances o visiones, Porfirio comenta que dominaba "todo tipo

de técnicas de sabiduría, pues había adquirido un inmenso tesoro en sus pulmones, porque cuando concentraba toda la fuerza de sus pulmones, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres" (*Vida de Pitágoras*, 31). Tales técnicas de respiración empleadas por Pitágoras y otros sabios como Parménides, Epiménides, etc. consistían en una forma de control del pensamiento mediante la concentración en la respiración. Tal práctica se basa en que resulta imposible respirar con un ritmo plácido y estar al mismo tiempo volcado en el mundo externo. Se afirma que la atención sobre la respiración tiene efectos espirituales porque ayuda a domeñar la mente-ego. Ciertamente, se trata de un método de respiración que encuentra antecedentes en otras tradiciones contemplativas como en el taoismo[102] o el hinduismo (por ejemplo el *prânâyâma*) y que incluso prendió en Ordenes religiosas católicas tan recelosas del recogimiento como la Compañía de Jesús. Así, su fundador, san Ignacio de Loyola[103], recomendaba como modo de orar "que con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mien-

---

[102] Vid. Henri Maspéro, «Les procédés de nourrir le principe vital dans la religión taoiste ancienne», *Journal Asiatique*, abril-septiembre de 1937.

[103] En su autobiografía, san Ignacio relata que "Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama san Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así, en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas" (San Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, 1992, pp. 82-83).

tras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la baxeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta baxeza propria; y por la misma forma y regla procederá en las otras palabras del *Pater noster*" (San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales, 258*). En el Islam ciertas cofradías sufís conceden mucha importancia a la respiración acompasada como medio para relajar la mente y concentrarse en la recitación (*Mafājir*, 130-132 y *Kamašjānawi, Ŷāmi´*170).

Por supuesto que existen otras técnicas de relajación y purificación de la mente. Las personas con mayor sensibilidad visual preferirán concentrarse en la luz de una vela o cualquier otro objeto que pueda conducir a una experiencia de unidad o de vacío de pensamientos. La repetición de determinadas oraciones o palabras puede servir para centrar la mente, como igualmente puede inducirse un profundo estado de meditación mediante la concentración en sonidos, olores, sabores o, incluso, en movimientos corporales. Respecto a esto último, la Biblia refleja algunas de las posturas más comunes de la mística judía. En la Tradición judía es usual la "oración de pie" (*Amidah*) con los pies juntos, emulando la postura de los ángeles. Otros textos mencionan la meditación sedente. Varios pasajes bíblicos mencionan la meditación en postura arrodillada y las manos extendidas hacia el cielo. Así, Salomón: "Se arrodilló… y extendió sus manos al cielo" (2 Crónicas 6:13). También Esdras dice: "Me postré de rodillas y extendí mis manos hacia el Señor mi Dios" (Esdras 9:5). Por su simbolismo y antigüedad también se practica la llamada "postura profética", de rodillas y con la cabeza entre las piernas:

"Elías subió a la cumbre del Carmelo y, postrándose en tierra, puso su rostro entre las rodillas" (1 Reyes 18:42). Junto a estas posturas, también se establecieron una serie de signos corporales característicos de los diferentes estadios de la meditación de modo que se enseñaba cuándo habían que estar de pie, sentarse o ponerse de rodillas, cómo regular el aliento o reaccionar ante la sudoración excesiva o el mareo, etc.

El cabalista hispano Abraham Abulafia (1240-1300) recomendaba ciertos ejercicios de respiración, cantos, movimientos corporales y ejercicios de visualización del sufismo (mística musulmana) y del yoga hindú. Así, por ejemplo, asoció determinados ejercicios de respiración y movimientos de cabeza con la visualización de las letras del alefato hebreo. De hecho, algunos cabalistas mantienen la tesis de que los nombres y formas de los puntos vocálicos hebraicos se usaron con intención mística y se tomaron de los movimientos de cabeza asociados con sus sonidos. Por su simbolismo, tal ejercicio es particularmente notable cuando se asocia a la letra *Alef*, cuyo valor numérico 1 expresa la unidad con Dios.

LA RECITACION DEL NOMBRE DE DIOS

"En cualquier lugar donde conmemores mi nombre, vendré a ti y te bendeciré" (Exodo 20, 24).

La práctica del «recuerdo de Dios» –*mnéme Theóu, memoria Dei*– ha sido y sigue siendo una de las más útiles para facilitar el distanciamiento entre la consciencia y los pensamientos. La recordación, es decir, el hábito de tener la mente ocupada en pronunciar o invocar los nombres de Dios, debe prolongarse hasta llegar a ser casi incesante; "cuando andas, cuando comes, cuando bebes y cuando no haces nada". Su fin es recoger los pensamientos dispersos en las preocupaciones terrenas para mantener el espíritu concentrado y purificado. De esta manera, cuando la mente es privada de su alimento ordinario (los pensamientos erráticos) se vuelve sobre sí misma. O dicho en otros términos, cuando el ego deja de apropiarse y alimentarse de deseos y pensamientos, se debilita y acaba por fenecer de inanición; "Cuantas veces suceda que se multipliquen en nosotros los pensamientos, les arrojaremos nuestra invocación a nuestro Señor Jesucristo y los veremos de inmediato disueltos como humo en el aire, tal como la experiencia nos enseña; y entonces habiendo dejado solo al intelecto, empezaremos de nuevo con la atención continua y la invocación. Y cada vez que pasemos por esta prueba, actuaremos así... manteniendo siempre la *hesichía* de nuestro intelecto, incluso respecto de los pensamientos que parecen ser buenos;

teniendo cuidado de estar vacío de pensamientos, de modo que los ladrones no se escondan allí” (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 103).

Hay otro aspecto esotérico de la recordación del nombre de Dios. Cuando un judío pronuncia el sagrado nombre de YAHWEH sabe que dicho nombre deriva de la tercera persona del singular del verbo *ser*, es decir, está diciendo “El (que) es”. De igual manera, el musulmán que pronuncia el sagrado nombre de Allāh, sabe que se está refiriendo a una arcaica forma del mismo tiempo verbal. Ahora bien, esa forma verbal del sagrado nombre de Dios no deja de ser una manera respetuosa y piadosa de evitar mencionar el nombre que Dios tal y como El mismo se define a sí mismo en primera persona del presente indicativo del verbo ser; “YO SOY (QUIEN) YO SOY” (*HYH SR HYH*, Éxodo, 3, 14). Siendo el sagrado nombre de Dios “YO SOY”, el devoto debe dirigirse hacia El como “El (que) es”. Sin embargo, desde el punto de vista de la recitación de su sagrado nombre, es más correcto emplear “YO SOY”. Esto nos introduce en una vía meditativa empleada por la mística judía y cristiana que puede rastrearse en diversos textos bíblicos. Así, cuando Jesucristo dice «Antes de que Abraham fuera, Yo soy» (San Juan 8, 58), se está refiriendo al sagrado nombre de Dios, pues no dice, «Antes de que Abraham fuera, Yo era», sino «Antes de que Abraham fuera, Yo soy». Y en otro pasaje añade que «Yo y [mi] Padre somos uno» (San Juan 10, 30), dando a entender que él es “Yo soy”. De ahí que cuando diga que «Yo soy el camino, la verdad y la vida: ningún hombre llega al Padre sino por mí» (San Juan 14, 6) pueda interpretarse que «Yo soy (es) el camino, la verdad y

la vida». Como habrá comprendido el lector, entre estas líneas de la Biblia yace más o menos enmascarado un antiguo método de meditación que ha sobrevivido en la tradición monástica cristiana y que tiene uno de sus exponentes medievales más conocidos en el método explicado en el texto del anónimo monje medieval irlandés titulado "El libro de la orientación particular" que es la continuación de "La nube del no-saber". Por supuesto que la recitación incesante de una frase sagrada no ha de estar necesariamente limitada al momento y entorno de la meditación. Por el contrario, puede ser invocada y repetida en cualquier momento del día. Ejemplo paradigmático de esto es la fórmula de profesión de la fe judía «Escucha, Israel» (Semá Israel) del Deuteronomio, 6, 4, « Escucha, Israel, YHWH, nuestro Dios, YHWH es Uno», la cual posee, a estos efectos, la misma virtualidad que la declaración musulmana "no hay más dioses que Dios" (*La Illaha Illa Allāh*), cuya consecuencia ha de ser interiorizada como "el Señor es Unico, yo no existo fuera de Dios" o dicho en términos de la mística sufí, "no hay más seres que el Ser", lo que implica que el sentido de individualidad no es más que una sobreimposición aparente e ilusoria, pues "no hay más yoes que el Yo de Dios", pues "Yo Soy el [Único] que Soy". Además, las seis palabras de la invocación; "*Sema Israel Adonai Elohenu Adonay Ejad*", devienen un *yijud* que condensa seis meditaciones que, como las seis direcciones del Universo, se unifican o resuelven en el Nombre Único. *Adonay* (Mi Señor), *Elohenu* (nuestro Dios), *Adonay* (Mi Señor), *Ejad* (Uno) son solo aspectos de Dios. YHWH y todas sus manifestaciones, Creador y creación son Uno.

También para los musulmanes el *dhikra* o recuerdo de Dios es un fuego que, cuando entra en una habitación, dice: "Yo y nadie más que yo…". Si en aquella habitación encuentra leña, la quema y convierte en fuego, y si en ella hay oscuridad, la ilumina (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 93). El recuerdo de Dios (dhikra) tiene por finalidad liberarse de la ignorancia y el sufrimiento mediante la constante presencia de Dios en el corazón (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, prólogo). Explican los sufís que primeramente hay que distanciarse de los pensamientos ajenos mediante la recitación vocal de la jaculatoria «No hay más dios que Allāh», proferida con energía y recogimiento. Con el tiempo, cuando los pensamientos cesen del todo, la atención se desplazará de la mente al corazón de modo que la recitación se hará más dulce y profunda y podrá pasarse de las jaculatorias orales a las mentales. Incluso, llegará un momento en que se podrá prescindir de las recitaciones mentales permaneciendo mentalmente calmo y silente. No obstante, "este resultado podrás conseguirlo durante una o dos horas no más, pues en seguida volverán a amontonarse en tu espíritu los pensamientos ajenos. Si puedes desecharlos con tu sola resolución y apartarte de cuanto sea capaz de sugerirlos, lo harás así; pero, si no puedes, vuelve de nuevo al recuerdo mental de la jaculatoria, procurando entender el sentido de las palabras, pero sin representarte con la imaginación la figura de las letras. Y si los pensamientos extraños se amontonan en mayor número y con más intensidad, añade a la jaculatoria mental la vocal, sin tibieza y con constancia en la mayor parte de los momentos. De esta manera, aumentará y crecerá la desnudez

de tu espíritu y vencerás las distracciones" (*Kamašjānawī, Ŷāmi`*, 172).

Pueden diferenciarse tres etapas en la recitación. Primeramente, hay una oración o recuerdo exclusivamente vocal o exterior en la que el devoto lucha para no vagar fuera del corazón por los valles de los vanos pensamientos (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 92). Después sigue la oración mental espontánea y natural. Finalmente se llega a la oración de quietud sin pensamientos en la que el devoto pierde la consciencia de estar orando porque Dios se ha adueñado del corazón hasta el punto de que el sujeto no se da cuenta de la existencia de su recuerdo ni de su propio corazón. En tal estado, "el orante se olvida de sí mismo, no siente ni es consciente de su cuerpo ni del mundo externo; se ha marchado hacia Dios y se ha perdido en Él. Ahora bien, si en tal estado le viene la idea de que con el éxtasis ha perdido por completo la consciencia de sí, es que su éxtasis es todavía turbio e impuro" (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 94).

EL FLUJO MENTAL

> "Como no estoy lleno de Vos, soy carga a mí mismo" (San Agustín, *Confesiones*, X, 27).
>
> "Cuando te retires a hacer oración rechaza todo pensamiento, sea bueno o malo" (anónimo del siglo XIV, *Orientación Particular* 1).

Por lo general se piensa que uno crea sus propias ideas y elige sus pensamientos. Pero esto no es así; basta cerrar los ojos y observar cómo aparecen innumerables pensamientos o imágenes más o menos teñidas emocionalmente, sobre los que no se tiene el menor control. Parece imposible no solo detener ese flujo sino también el poder elegir el tipo de pensamientos que se prefiere. Pero lo cierto es que uno no puede elegir el tipo de pensamientos que desea; si uno pudiera elegirlos, elegiría siempre los buenos pensamientos, lo que no sucede siempre. Y es que, en buena medida, uno no puede elegirlos sino que se limita a reaccionar ante los diversos tipos de pensamientos que le surgen. Cuando uno cierra los ojos, ve pasar fugazmente toda clase de ideas e imágenes sin orden ni concierto. Y cuando uno intenta concentrarse en alguna de ellas, al cabo de unos segundos es arrollado por un alud de nuevas imágenes y pensamientos que se le superponen. En suma, el cerebro produce continuamente un tipo de estática o de flujo que, al aparecer tan incesante y constantemente ante la consciencia, acaba por provocar una empobrecedora identificación entre la consciencia y el pensamiento, haciéndonos creer que

somos y consistimos en mente que piensa; "pienso, luego existo".

Precisamente uno de los primeros objetivos de la meditación es eliminar ese flujo o estática mental para facilitar la concentración en Dios, en Sí Mismo, en la Nada o en la Unidad. De manera semejante a como para el Gran Arquitecto del Universo los pensamientos son infinitos "Son más que las arenas si los contara" (Salmos 139, 18), igualmente "Para Él, hay unidad en ellos" (Salmos 139, 16).

Sin embargo, no somos ni consistimos en pensamientos. Ellos son nada más y nada menos que una de nuestras herramientas. Por encima de ellos, *somos consciencia*. Los métodos de meditación tratan de facilitar esa experiencia de distanciarnos del flujo mental para situarnos en un estado de consciencia pura, es decir, libre de pensamientos. A ese estado profano en el que la mente está llena de interferencias, "ruido de fondo", es a lo que en Cábala se denomina el Entendimiento (*Binah*), es decir, pensamiento verbal. Cuando por medio de la debida concentración se logra eliminar la estática mental y la consciencia no está implicada en cavilaciones, aparece la Sabiduría (*Chakhmah*), es decir, una forma de *pensamiento* puro antesala del estado de plena atención o autoconsciencia distanciada del flujo mental. En los comienzos de la técnica meditativa es extraordinariamente difícil experimentar esta forma de pensamiento puro porque en el instante en que uno consigue vaciar la mente de pensamientos, surge el *pensamiento* de que "ahora ya no estoy pensando en nada". Por eso no hay que

confundir el vacío de pensamiento con tener el pensamiento de vacío.

Los primeros pasos en la meditación se encaminan a lograr ampliar el tiempo de permanencia en ese estado de consciencia pura o de vacío de pensamiento. Al principio dura unos segundos, más adelante, con constancia, se prolonga más tiempo.

El primer consejo que se da al aprendiz masón es que "cuando te retires a hacer oración tú solo, aparta de tu mente todo lo que has estado haciendo o piensas hacer. Rechaza todo pensamiento, sea bueno o malo" (*Orientación Particular* 1). El ideal de la contemplación es que la mente no se distraiga siguiendo los pensamientos. No hay que prestar atención a los pensamientos ni dar pábulo a la imaginación o la reflexión. Para llegar a la contemplación, la meditación en formas, imágenes, pensamientos, por muy altos que sean, no sirven; "Las meditaciones imaginativas y especulativas, por sí mismas, nunca te llevarán al amor contemplativo. Por muy extraordinarias, sutiles, hermosas o profundas que sean, y aunque se centren en tus pecados, en la Pasión de Cristo, los gozos de nuestra Señora o de los santos y ángeles del cielo; o en las cualidades, sutilezas y estados de tu ser o del de Dios, son inútiles en la oración contemplativa. Por mi parte prefiero no tener nada más que esa pura y oscura percepción de mi yo de que te hablé arriba. Fíjate que he dicho *de mi yo* y no *de mis actividades*" (*Orientación Particular* 13).

Conforme menos intervienen los pensamientos, la meditación resulta más pura y concentrada, hasta llegar a un estado de silencio mental que Dionisio el Areopagita califica de un *no pensar en nada*; "nos quedamos en perfecto silencio y sin pensar en nada" (*De Myst. Theol.* 1033). Y ese silencio mental es la base sobre la que se abre el camino o se construye la escala de la contemplación. Ese silencio, fruto del desapego a los pensamientos, es lo que más agrada a Dios porque a su través puede manifestarse como Él quiere, libre de obstáculos que tiñan, enrarezcan o interfieran su presencia. Cuando las facultades del contemplativo están vacías de todo conocimiento humano, cuando la mente humana se ha *vaciado* de sí misma, de las criaturas y demás objetos, prospera el *silencio místico* necesario para que el Gran Arquitecto del Universo pueda derramar su luz. En suma, el silencio mental es condición previa y necesaria para la asequibilidad divina (Dionisio el Areopagita, *Div. Nom.* 696B; 724B; 949A). Cuando ese trabajo interior es lo que debe, a los "enamorados", Dios "les concede primero un mediano resplandor; luego, cuando los ojos se han acomodado a la luz y la apetecen más, les va dando con mayor intensidad, *porque amaron mucho*[104].

[104] Lc 7, 47.

HAY QUE EXPULSAR DEL TEMPLO A LOS MERCADERES-PENSAMIENTOS

> "Esta escrito Mi casa [Alma] será Casa de oración. ¡Pero vosotros la habéis convertido en una cueva de bandidos!" (Lucas 19, 46).

> "Dios actúa sin intermediario y sin imagen. Cuanto más libre de imágenes, más preparado estás para recibir su acción y cuanto más vuelto hacia el interior y más olvidadizo, más cerca estás de El. A Dios le repugna actuar entre toda clase de imágenes" (Eckhart, Tratado *Del Nacimiento Eterno*).

El pasaje bíblico de la expulsión de los mercaderes del Templo le sirvió a Eckhart para hilar uno de sus mejores sermones. Identifica el Templo al hombre, y los comerciantes y las mercancías con todos los obstáculos que hemos de remover. Para que acontezca la iluminación hay que identificar y expulsar a los mercaderes. Por supuesto que la senda metafísica tiene sus resultados, pero la adecuada actitud implica hacerlo sin mercadeos interesados y sin ánimo de beneficio aunque éste se obtenga.

Para escuchar la Palabra Perdida debe haber silencio absoluto. El Templo debe estar vacío de pensamientos. Dios no necesita de pensamientos ni de imágenes para comunicarse con el Alma. Por tanto, todo pensamiento, ya sea bajo la forma de imagen, deseo o recuerdo, es un obstáculo que se interpone entre Dios y el Alma. En definitiva, "Si queremos conocer a

Dios, tiene que ser sin mediación; no puede penetrar nada extraño" (Eckhart, *Ser. Surrexit autem Saulus de terra*). En definitiva; para "estar vacío de sí mismo" y dejar paso al Gran Arquitecto del Universo "el hombre debe retirarse y vaciarse (*ledic machen*) de todo pensamiento, palabra y obra, y de todas las imágenes del intelecto". En la medida en que recogemos nuestras potencias y nos vaciamos de nosotros mismos, cedemos el control a Dios y le damos espacio para que entre en nuestro Templo interior. En efecto, *al vaciarme de pensamientos, lo que aparece yo no lo pongo.* Entonces ¿de dónde viene?; "Aquél que, sin multiplicar los pensamientos, sin multiplicar los objetos y las imágenes, reconoce interiormente lo que ninguna visión exterior ha puesto en él, sabe bien que esto es cierto" (Eckhart, Tratado *Del Consuelo Divino*).

Para acceder al sagrado recinto del Templo hay que aprender a cortar el flujo mental. Hay que superar el paso de las aguas sabiendo que, aunque los pensamientos son "inumerables como las espigas de trigo" (*shibbolet*), puedes cortarlos de un tajo y *vivir sin cabeza*;[105] "Decapítate...¡Disuelvete en la Visión de todo tu cuerpo, conviértete en visión, visión, visión! (Rumi).

Explicaba *Naymus Graecus* que el ego es como cuando en una casa aparece un pestilente olor que es insoportable. La única solución es buscar el origen del mal olor. Si uno sigue el rastro de la hediondez, encontrará una rata muerta. Basta con

[105] Sobre la experiencia de la comprensión o iluminación sigue siendo referencia obligada la obra de Douglas E. Harding, *Vivir sin cabeza, una experiencia Zen*, Barcelona, 2000.

sacar el cuerpo putrefacto y abrir las ventanas un rato para limpiar el enrarecido aire.

De la misma manera, todos sin excepción somos presos de un malestar que produce miseria. Se trata de la pestilencia que exuda la toxina "yo" ¿Cuál es el síntoma de que el Templo huele mal? El síntoma recibe varios nombres; angustia, sufrimiento, miedo, ignorancia, arrogancia, vanidad, etc. En última instancia, el síntoma de ese mal olor es la toxina "yo" que está actuando infectando el alma y el cuerpo. Esa toxina "yo" es corrosiva, urticante, abrasiva. El ego es como una pequeña gota de ácido que ha caído sobre la piel provocando una quemazón. Cada uno trata de neutralizar ese ácido pidiendo ser aliviado. Hay toda clase de alivios. Cuando el masón acude a la Logia también esta diciendo "aliviadme". Y así, uno pasa la vida hipnotizado con la esperanza futura de encontrar experiencias que le alivien. "Mañana seré feliz", "Dentro de un rato habrá felicidad", "Este trastorno desaparecerá". Uno cree que será satisfecho, pero lo cierto es que esa angustia y desesperación sigue. La vida no acaba por darnos lo que queremos

¿Por qué no soy yo feliz? Para responder a esa pregunta, unos escriben cientos y cientos de libros, otros se entregan a la nueva religión del culto al cuerpo, otros hacen obras sociales, unos pocos se convierten en buscadores espirituales. Pero todo eso no acontece más que en la propia mente de uno. Uno tiene que descubrir por sí mismo que todo eso no son más que espejismos creados por el ego para alimentarse y entretenerse. Si no se va al origen del trastorno, la ansiedad continuará. No hay fin del sufrimiento si uno no encuentra la raíz. Si uno no

acierta con la fuente del mal olor, si uno no localiza la rata, si uno no encuentra el antiácido, entonces la situación deviene insoportable. El "yo" se convierte en un forúnculo que reclama cada vez más nuestra atención hasta convertirse en un tirano. Hay que busca el origen de esa hediondez que no se puede soportar.

¿Cuál es el origen del mal olor? ¿Dónde está la rata putrefacta? ¿Cómo detener este malestar? ¿Cómo erradicar esta constante y agotadora aflicción? ¿Cuál es el verdadero antiácido que neutraliza el corrosivo "yo"? En suma, ¿cuál es la raíz del sufrimiento? La raíz es "yo". Paradójicamente, en el fondo, todos buscamos aliviarnos del tormento pero no reparamos en que ello consiste en liberarnos de "yo". El problema es que ese mismo "yo" hay crecido tanto que nos dificulta ver con claridad. Su olor se ha propagado por todo el Templo de manera que resulta difícil localizar la rata muerta. El ego está envuelto en una espesa costra de pasiones, apegos de todo tipo y toda una retahíla de excusas que, a la postre, contribuyen a mantener el ego y, con ello, a prolongar el velo de la ignorancia y del sufrimiento. El masón tiene que darse cuenta de que el ego es el mayor tirano jamás concebido, la mayor bestia de maldad. Es la causa del incalculable trastorno. Y uno tiene que darse cuenta de que no hay fin a la aflicción si no se descubre al ego en plena acción.

Por eso, en masonería se recomienda meditar ¿Qué es meditar? Con independencia de que la meditación sea reflexiva o contemplativa, en última instancia la meditación busca reducirlo todo a "yo". Se trata de darse cuenta de que todos

los objetos dependen de "yo". Es decir, que si "yo" no está, no hay mundo, no hay nada. De que "yo" es la fuente del malestar y del trastorno.

Puede comenzarse con un sencillo ejercicio. Intenta pasar un solo día sin pronunciar la palabra "yo". Verás lo difícil que es. Y cada vez que pronuncies la palabra "yo", intenta poner en evidencia cual es su actitud. Descubrirás las estrategias del ego, siempre tratando de destacar o imponerse sobre los demás, siempre tratando de ser el centro de atención, siempre reclamando reconocimientos, como un pavo real exigiendo admiración. Cuando consigas sorprenderte en esa fatua aptitud, desarrollarás poco a poco una potente capacidad de atención discriminativa para descubrir al "yo" y evitar su emergencia. Con el tiempo, cada vez que pronuncies "yo", te verás a ti mismo como al niño travieso a quien se ha sorprendido en falta con la mano en el tarro de mermelada.

Y llegará un momento en que ya no pronunciarás la palabra "yo" sin advertir el peligro. Al principio porque te resultará odiosa, molesta. Después, porque te resultará impropia. Y finalmente, cuando la pronuncies, observarás que es un "yo" sin "yo", un "yo" desactivado, como un cartucho vacío de dinamita. Habrás dado un primer paso en la Vía que lleva a la Paz.

ALGUNOS OBSTÁCULOS A LA MEDITACIÓN

> "Nadab y Abihú, hijos de Arrón, tomaron cada uno un incensario, los encendieron, les echaron incienso y ofrecieron ante Yahweh un fuego profano, que él no les había mandado. Entonces salió de la presencia de Yahweh un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahweh" (Lev. 10,1-2).

Las primeras etapas de la meditación suelen ser las más duras porque la mente no está acostumbrada a controlar o detener los pensamientos. De hecho, combatirá la quietud con todos los medios a su alcance de la misma manera que un caballo que se resiste a ser domesticado. En relación a este asunto, el sacerdote jesuita Miguel de Molinos, denunciaba las estratagemas del cuerpo y de la mente para obstaculizar la meditación; «Aún no bien te habrás entregado a este interior camino, cuando todo el infierno se conjurará contra ti… Es muy ordinaria la guerra en este interior recogimiento»[106]. Síntomas de esta lucha interior son el deseo de acabar prontamente la oración, la molestia de los pensamientos, el cansancio corporal, el sueño inoportuno, etc., en definitiva, subterfugios del ego-mente. Pero «este monstruo se ha de vencer. Esta hidra de siete cabezas del amor propio se ha de despojar para llegar a la cumbre del alto monte de la paz»[107]. Para vencer estos obstáculos es necesario adoptar una serie de medidas como la de

[106] GE, pp. 164-165.
[107] GE, p. 268.

dedicar siempre un tiempo mínimo a la meditación con independencia del resultado. Si la mente sabe que hay un tiempo fijo de oración, ya no se afanará en acortarlo.

Tampoco hay que abandonar la meditación si no se obtienen resultados; «Aunque no puedas salir del afán de los pensamientos, ni sientas luz, consuelo, ni espiritual sentimiento, no te aflijas, ni dejes el recogimiento… Pensarás, por salir seco de la oración, de la misma manera que la comenzaste, que es falta de preparación y que no sacas fruto»[108]. Todo esto son estrategias del ego que pretende acercarse a Dios como un comerciante en busca de beneficios y resultados. Pero los mercaderes han de ser expulsados del Templo para que esté totalmente vacío. En esos primeros momentos es imprescindible el esfuerzo y la dedicación para encontrar la actitud mental y psíquica adecuada, pero es muy importante tener en cuenta que la quietud contemplativa, al ser esencialmente una actividad interior, en rigor, no necesita de esfuerzo alguno. De hecho, la verdadera contemplación no requiere de ningún esfuerzo, «El propio esfuerzo que harás para resistir los pensamientos, sabe que es impedimento y dejará a tu mente más inquieta»[109].

La contemplación no sólo no es el resultado de ningún razonamiento o enseñanza, sino que tampoco es consecuencia de ningún esfuerzo personal porque ello implicaría la existencia de un sujeto que se esfuerza en obtener un objeto a modo de premio. Ya avisaba Plotino que el éxtasis "No conviene

[108] GE, p. 165.
[109] GE, p. 164.

perseguirlo, sino esperar tranquilamente a que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera, al principio del día, al sol, que, como dicen los poetas, emergiendo desde el horizonte, por encima del océano, se muestra a nuestra contemplación y a nuestros ojos para que lo veamos. Él aparece así, entonces, casi sin haber venido, más bien presente antes que cualquier cosa, antes aún de que venga la inteligencia; y es maravilloso, porque entonces parece que sin haber venido, ya se hallaba desde siempre presente" (*En.* V, 5, 8, 6). Si como Plotino afirma, «Ellos (los dioses) son los que deben venir a mí, y no yo a ellos» (*Vida de Plotino* 10, 33-38), entonces basta con perseverar en humilde mansedumbre.

El obstáculo más frecuente para comenzar el «ensimismamiento» o *con-versión* de la atención hacia dentro es, precisamente, la «alteración» o la «alienación» provocada por el hábito de tener volcada o proyectada la atención en los objetos externos (pensamientos, recuerdos, proyectos, deseos, acciones, etc.) configurando esa peculiar sensación de identidad que denominamos "yo". Igualmente, el hábito de conocer a través del pensamiento hace que convirtamos todo en "objetos". Así, la mente convierte a Dios en otro objeto más, lo que no hace sino alejarnos de la meta final porque Dios no puede ser pensado. Para Plotino, este afán experimentador del buscador espiritual hace que «cuando el alma quiere ver por sí misma, como solamente ve cuando se une a su objeto, al ser ella *una* gracias a esta unión con él, no cree tener todavía lo que busca porque no se ve como algo diferente del objeto». Más tarde o más temprano, el buscador se dará cuenta de que esta creando un espejismo y renunciará a adentrarse en la con-

templación con ánimo de investigar. Comprenderá que no puede permanecer ajeno al espectáculo porque él es el espectáculo mismo.

Llegamos a un tema crucial de la práctica contemplativa ¿Cómo suspender el pensamiento? ¿Cómo cortar el flujo o parloteo mental? ¿Cómo dejar de identificarnos con los pensamientos? Al iniciar la meditación hay que tener la firme decisión de no dejarse arrebatar por los pensamientos; "En el caso de que aparezca cualquier pensamiento y se interponga entre tú y la oscuridad, preguntando qué buscas y qué quieres, respóndele que quieres a Dios: «Es a Él a quien anhelo y busco, y sólo a Él» (*"La Nube del No-Saber"* 7). Y aunque sean tantos como espigas en un campo de trigo, todas ellas se pueden cortar como un *Shibbolet* y *pasar las aguas* tranquilamente. Hay que despreciarlos al considerarlos una actividad imperfecta del ser humano; "Haz todo lo que esté en tu mano para actuar como si ignoraras con cuánta fuerza tales pensamientos interfieren entre tú y Dios. Procura mirarlos por encima del hombro, por así decirlo, como si buscaras otra cosa, que será Dios, envuelto en la nube del no saber. Si actúas de este modo, creo que pronto descubrirás que tu ardua tarea se vuelve mucho más liviana" (*"La Nube del No-Saber"* 32).

Si en alguna ocasión no puedes lograr resistirlos "hay otra estratagema espiritual que puedes probar si así lo deseas. Cuando te sientas del todo impotente para rechazarlos, doblégate ante ellos como un cautivo derrotado en la batalla y admite que es ridículo seguir luchando contra ellos. De este modo, te pones en manos de Dios mientras estás en poder de tus

enemigos y sientes que has sido derrotado para siempre. Te ruego que prestes especial atención a esta sugerencia, ya que estoy casi convencido de que disolverá toda oposición si intentas ponerla en práctica. Y la humildad provoca que el mismo Dios descienda con todo su poder y te vengue de tus enemigos, te levante y seque tus ojos espirituales con ternura, como lo haría un padre cuyo hijo hubiera estado a punto de morir entre las fauces de un jabalí o de ser devorado por osos furiosos" (*"La Nube del No-Saber"* 32).

También se enseña al aprendiz masón otra técnica para facilitar la concentración y el acceso al vacío de pensamientos. Consiste en simbolizar en una palabra la firme intención de seguir luchando contra los pensamientos hasta estabilizarte en la quietud mental. Así, para obtener esa calma mental o cada vez que perdamos la concentración y nos demos cuenta de que nos hemos dejado llevar por el torrente de los pensamientos, hemos de repetir mentalmente esa palabra hasta recuperar nuevamente la atención en uno mismo. Ya en la Edad Media se aconsejaba que "si quieres resumir dicha intención con una palabra, para retenerla así con más facilidad, elige una que sea breve, con preferencia de una sola sílaba. Cuanto más corta sea la palabra, mejor, pues más afín será a la tarea del espíritu. Que sea una palabra como «Dios» o «Amor». Escoge la que quieras, cualquiera de las dos o tal vez otra, siempre que sea de una sola sílaba[110]. Y fíjala con presteza en tu cora-

[110] En inglés, las palabras *God* (Dios) y *Love* (amor) son monosílabas. Se suele señalar la semejanza de esta técnica con el mantra hindú, pero lo cierto es que no es necesario acudir a los préstamos culturales para explicarla. En todo caso, más cercana sería la relación de la oración monosilá-

zón, para tenerla siempre a tu disposición. Será tu escudo y tu lanza, tanto en la paz como en la guerra. Con esta palabra golpearás la nube y la oscuridad que se hallan sobre ti. Con ella suprimirás todo pensamiento bajo la nube del olvido, de manera que si alguna vez tienes la tentación de pensar qué es lo que buscas, la palabra te servirá de suficiente respuesta" (*"La Nube del No-Saber"*7). Palabras como Jakim, Boaz u otras similares podrían servir a un masón siempre y cuando les confiera su correcto significado etimológico o recurra a emplear su traducción. Junto a ellas hay otra que suele dar resultado; "Presente". Con ella recordamos que la autoconciencia es una vuelta al presente, y que en el *presente* no cabe la apropiación de pensamientos. Los masones recurren también al Sagrado Nombre del Gran Arquitecto del Universo; HYH; es decir, "Yo soy" para reafirmar, durante la meditación, su decisión de permanecer centrado en el estado originario o edénico.

---

bica con las exclamaciones mágicas de los celtas, las *loricae*, que sirvieron a san Patricio para introducir lemas como este: «¡Cristo conmigo! ¡Cristo delante de mí! ¡Cristo detrás de mí! ¡Cristo en mí! ¡Cristo a la derecha! ¡Cristo a la izquierda! ¡Cristo en la anchura! ¡Cristo en la longitud! ¡Cristo en el corazón de quien me piensa! Cristo en el ojo que me ve!».

LA BURBUJA CON MANDIL

> "Es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención" (Plotino, *En*. V, 1, 12, 12).

Paseando por la orilla del mar pueden observarse las miríadas de burbujas producidas por el entrechocar de las olas del embravecido océano. Se las ve surgir y flotar durante unos instantes, o volar mecidas por la brisa hasta ser absorbidas nuevamente por el mar. Innumerables vocecitas parecen gritar "¡soy una burbuja!", "¡soy una burbuja!". Y apenas ha tenido tiempo cada burbuja de decir "¡soy una burbuja!" u otra exclamación parecida, estalla, se rompe y vuelve al mar. Seguramente las burbujas no saben que proceden del mar aunque estén compuestas de agua. Y aunque cada pompa cree que esta separada del mar, lo cierto es que nunca ha dejado de ser mar.

Explicaba *Naymus Graecus* que hay muchas clases de burbujas de mar; burbujas grandes y burbujas pequeñas, burbujas que gobiernan Estados e Iglesias, burbujas que hablan como si supieran, burbujas de mucho conocimiento, burbujas que presumen de medallas, burbujas de mucho dinero. Las ráfagas del viento las impulsa formando grupos de burbujas que se creen distintas y distantes de otras. Hay burbujas que chocan entre sí reventándose en la refriega. Algunas imaginan que escriben su biografía, su historia en gruesos volúmenes de

recuerdos acumulados, de grandes satisfacciones o grandes frustraciones. Las burbujas se comparan, se critican y riñen constantemente; “yo soy mejor”, “mira a la vecina”, “yo soy más grande”, “mi virtud es más pura”, “ella es viciosa”, “ella no es inteligente”, “no es espiritual”, “yo tengo un mandil más grande”. Pero las burbujas solo son burbujas. Algunas burbujas escriben Tratados sobre las pompas y sobre las categorías y movimientos de las burbujas, pero desconocen todo sobre el mar. Las burbujas no saben nada del mar. Si acaso, barruntan algo sobre las olas del mar, pero no del mar mismo. Las olas, al igual que las pompas, creen que ellas son o existen con independencia del mar. Y aunque todas las olas son mar, sin embargo, se miran unas a otras, y se encuentran diferentes, más bravas, majestuosas y soberbias, o más mansas y modestas. Impulsadas por el viento, compiten en ver quien tiene más fuerza o llega más lejos sin darse cuenta de que ello no depende de ellas sino del viento.

Cuando una burbuja del océano se rompe y desaparece, todas las burbujas lloran y se angustian porque piensan que a ellas les pasará lo mismo. Las más se intentan tranquilizar porque “yo es que amo mucho vivir”, o “estoy muy orgullosa de ser burbuja”, “he de dedicarme a mi familia” o “seguro que Dios vela”. Las menos comienzan a tener inquietudes espirituales y se imaginan “que progresan”, que “soy más espiritual”, o que “me deshago de los apegos”. Algunas se preguntan dónde está el mar y otras no creen en el mar. Pero el mar no se inquieta por los pensamientos de las burbujas ni les niega a ninguna el agua porque sabe que en la burbuja no hay nada más y nada menos que agua. Tanto las que se creen po-

bres como ricas, espirituales o mundanales, serenas o inquietas, todas son agua.

Hay algunas burbujas buscadoras que se preguntan "¿qué tengo yo que hacer para conocer el mar?", "¿qué he de hacer para experimentar el mar?" En alguna ocasión, alguna burbuja sabia explica a las burbujas buscadoras que todas ellas no son sino mar. Pero entonces las burbujas se asustan porque están tan identificadas a su forma individual que creen que si encuentran el mar, mueren. No se dan cuenta de que ella es siempre el mar y de que realmente no hay burbujas más que en su pensamiento. La muerte de la burbuja es también solo un pensamiento, porque ni ella muere cuando encuentra el mar, ni hay, en rigor, ninguna muerte. "Burbuja" es un nombre, "Ola", es solo un concepto, "corriente marina", es solo otro nombre. Son divisiones artificiales del mar.

¿Qué ocurre realmente cuando una burbuja se rompe? Lo cierto es que las burbujas no tienen existencia independiente como burbuja dado que dependen del mar. Están hechas de agua. Las burbujas son mar y siguen siendo mar cuando estallan y vuelven al mar. Y cuando la burbuja regresa al mar, el océano no es alterado, el mar no se rompe ni muere por ello, porque el mar no nace con la aparición de las burbujas. Estaba antes de que surgieran y seguirá estando para producir burbujas y acogerlas cuando se rompan.

¿Cuánto tiempo le lleva a una burbuja ser el mar? ¿Qué esfuerzos tiene que hacer para ser el mar? ¿Cuánta meditación necesita una burbuja para ser el mar? ¿A cuántas Tenidas ha

de asistir una burbuja para ser el mar? ¿Cuántos grados filosóficos tiene que acumular una burbuja para ser el mar?

Aunque las burbujas creen que son una indefinidad numérica imposible de calcular, lo cierto es que todo es mar. Y si las pompas creen que se mueven por sí mismas, lo cierto es que giran gracias al movimiento inmutable del mar. No hay ni un solo movimiento propio en una burbuja. El mar no dice nada. No dice, "A esta burbuja la prefiero, y a esa no", El mar no se niega ni a las burbujas, ni a las olas ni a las corrientes ni a los ríos que vuelven a su seno. No dice "a esta la prefiero sobre la otra". El mar acoge a todos, porque todo es El...

Cuando una burbuja cree que es solo una burbuja, entonces aparece en ella el temor, la angustia y la frustración; si insiste en sentirse separada, ¿no es ello una forma de prolongar su agonía? Pero cuando la burbuja sabe que ella es el mar, entonces alcanza la paz, el contento y la felicidad. Entonces, dime ¡oh! ¡tu! burbuja que lees estas páginas!; que crees que eres ¿burbuja o mar?

CÓMO MEDITAR; LA ATENCION A *HYH* (“YO SOY”)

> “La meditación es un intento deliberado de penetrar en los estados más altos de la consciencia y finalmente ir más allá de ella” (Sri Nisargadatta, *Yo Soy Eso*, Madrid, 2011, p. 450).

Una de las principales revelaciones de la práctica meditativa es que cuando prestamos atención a los objetos externos, tal atención adopta la forma de «pensamientos», pero cuando prestamos atención a la “sensación de ser”, la atención permanece como ser. Ciertamente, este hecho no debe ser un «pensar» en nosotros, sino un prestar atención a «yo soy» que provoca que la mente se de la vuelta como un calcetín hasta que podamos observar el asombroso hecho de que nuestro pensamiento cesa y permanece en el estado de solo ser (M. James, FyAS, p. 245). Mientras que en la meditación convencional se requiere de un objeto sobre el cual meditar, en la meditación “yo soy” hay solo el sujeto sin el objeto. O, si se prefiere, el sujeto hace de sí mismo su objeto de observación hasta que, paulatinamente, experimenta que no hay sujeto ni objeto, sino solo presenciación impersonal.

El punto de partida es nuestra constatación de que somos-existimos o, dicho en otros términos, nuestra sensación de *presencia consciente*. Escuadrar la meditación consiste, nada más y nada menos, que en prestar atención a esa sensación de

presencia que está obstruida por una cortina de pensamientos. "Meditar es rechazar toda experiencia y ser en el estado sin experiencia" (Sri Nisargadatta, SC, p. 237). Es importante insistir en que la atención a esa *sensación de si mismo* ha de ser efectuada de forma paciente y sosegada eliminando cualquier sobreesfuerzo o violencia. Cualquier esfuerzo físico o intelectual en este sentido lo es siempre del cuerpo-mente. La verdadera meditación, como la verdadera presenciación, es siempre sin esfuerzo. Por tanto, no se trata de combatir los pensamientos, sino de no prestarles atención. Enfrentarlos sería como querer apagar un fuego con gasolina; si se les combate, eso mismo les da vida. Simplemente basta con darse cuenta, cada vez con mayor frecuencia, de que acontezca lo que acontezca, acontece debido a que "yo soy". No es necesario dejar de pensar, sino en dejar de estar interesado en los pensamientos. Y ello solo se consigue al experimentar que somos consciencia que está más allá presenciando los pensamientos. Es el desapego a los objetos externos, es decir, a los pensamientos lo que proporciona la fuerza y convicción necesarias para recorrer la *vía metafísica*.

¿Cómo mantener sin esfuerzo la atención en "yo soy"? Sri Ramana recomendaba mantener o recuperar la atención a base de preguntarse insistentemente ¿a quien?; "si surgen otros pensamientos, debemos preguntarnos inmediatamente a quién le han acontecido. Por muchos pensamientos que surjan, ¿qué importa? Tan pronto como aparece cada pensamiento, si atendemos vigilantemente a quién ha acontecido, «a mí» será claro. Si investigamos «¿quién soy yo?», es decir, si volvemos nuestra atención hacia nosotros mismos y la mantene-

mos fijada firme y atentamente en nuestro ser auto-consciente esencial para descubrir qué es realmente este «mí», la mente vuelve a su lugar de nacimiento y puesto que con ello nos abstenemos de prestarle atención, el pensamiento que había surgido también se sumerge" (párrafo seis de *Nan Yar?*).

Ya Plotino explicaba que *cuando el sujeto se atiende a sí mismo como objeto, es decir, cuando es consciente de que es consciente, y se mantiene firme en ese estado de concentración, acontecen simultáneamente dos cosas; cesan los pensamientos y cesa también la sensación de "yoidad"*. Con ello estaba revelando que la contemplación de lo Uno no es un pensamiento sino una ausencia de pensamientos y que, por tanto, el meditador no ha de confundir el hecho de pensar en lo Uno, con la contemplación de lo Uno.

La práctica requiere inicialmente retirarse a un lugar silencioso y oscuro para que el oído y la vista no distraigan la atención de modo que la mente pueda aquietarse y recogerse en sí misma. Tras unos minutos de relajación corporal, algunos recomiendan propiciar inicialmente el recogimiento con una meditación objetiva, es decir, basada en un pensamiento. Otros recomiendan la observación de los propios pensamientos para comprobar cómo surgen incesantemente sin control alguno. Para facilitar la concentración es muy eficaz atender a la propia respiración. Desde este estado de observación de los propios pensamientos poco a poco se va estableciendo una cierta distancia o lejanía con ellos hasta que llega un momento en que la atención puede ser más fácilmente concentrada en un solo pensamiento, palabra o frase corta. Cada vez que sur-

jan los pensamientos y nos distraigan, recurriremos a esa frase o palabra para centrar nuestra atención. La contemplación no es otra cosa que "cerrar la puerta del entendimiento para que no haya variedad de pensamientos, ni discursos, aunque sea de cosas santas y buenas; que ahora no es tiempo de ello, sino de estarse suspenso callando, con quietud y con sosiego en el mejor modo que pudieres"[111].

También los monjes contemplativos del siglo XIV, como el autor del libro *La nube del no-saber* y *El libro de la orientación particular*, recomendaban concentrarse en la sensación "yo soy" para debilitar paulatinamente la identificación con los pensamientos. "No pienses *en lo que eres* sino *que eres o existes*" (*Orientación Particular* 2). Mediante este sencillo y antiguo método no se trata de reflexionar sobre lo que somos o lo que deberíamos ser sino sólo en fijar la atención en la sensación de "yo soy"; "Olvídate de tu miseria y de tus pecados, y a este simple nivel elemental piensa sólo en que *eres lo que eres*" (*Orientación Particular* 2), es decir, en el nombre de Dios "Yo soy lo que soy" (Éxodo, 3,14).

Esta forma de meditación es tan simple que "es ciertamente un plato de principiante, y considero desesperadamente estúpido y obtuso al que no puede pensar y sentir *que es* o *existe*, no cómo o qué es, sino *que es* o *existe*" (*Orientación Particular* 2). No se trata de discurrir sobre lo que *tengo*, es decir, mis facultades, mi cuerpo, mi inteligencia, etc. sino sobre el primero de esos dones que es precisamente el don de ser y

[111] Pelayo de San Benito, *Sumario de la Oración*, Burgos, 1626, p. 56.

que, en cierto sentido origina los demás; "Es el don del ser mismo, el primer don que recibe toda criatura" (*Orientación Particular* 3); en suma, el don "yo soy". De esta manera, recogidos todos los pensamientos en uno solo, el pensamiento "yo soy", "no prosigas, quédate en esta simple, firme y elemental conciencia de que tú eres lo que eres" (*Orientación Particular* 1). De esta manera, "tu pensamiento no quedará dividido o disperso, sino unificado en El que es el Todo" (*Orientación Particular* 1). Finalmente, la atención sostenida y constante en ese único pensamiento "yo soy" dará paso a la sensación de ser, y ésta, paulatinamente nos abrirá las puertas a un estado del Ser que está por encima o sobre el estado mental ordinario basado en los pensamientos. Se trata de un estado de auto-atención, auto-alerta o auto-observación que la literatura metafísica de la época define como consciencia pura o inteligencia pura, es decir, un estado libre de la apropiación de pensamientos que es identificado con el estado originario o natural del hombre, porque tal estado siempre ha estado allí. Y es el "estado" originario porque es el que sostiene o desde donde se presencia el mundo sensible y todas las creaciones del pensamiento.

Así, cuando la mente se desapropia de los pensamientos y se vuelca o converge sobre sí misma sobreviene un estado de pura consciencia de sí mismo sin apropiación de pensamientos (el intelecto individual). Y al permanecer en ese estado se accede a un estado de consciencia suprarracional (intelecto puro). Para quien no lo ha experimentado, el estado de *consciencia pura* es difícil de explicar y de comprender porque, generalmente, el hombre vive tan absolutamente identificado a sus pensamientos que no da crédito a cualquier otra forma

de conocimiento que no sea el estrictamente racional[112] e individual.

[112] Algunos médicos y psicólogos ha intentado explicar tales procesos; es el caso de C. Albrecht. Vid. H. M. Enomiya-Lasalle, *Meditación como camino a la experiencia de Dios*, capítulos 3 a 6 y también K. Kadowaki, *El Zen y la Biblia*, Madrid, 1980.

CÓMO REUNIR LO DISPERSO MEDIANTE LA MEDITACIÓN EN *HYH* ("YO SOY")

> "Pregunta: ¿Está aquí la paz?
> Respuesta: Así lo deseo" (*Institution of free-masons*, año 1725, ed. por Harry Carr, *The Early masonic catechisms*, London, 1963, p. 83).

Aunque al principio pudiera parecer una labor complicada o extraña, lo cierto es que todo hombre posee una capacidad natural para cuadrar la meditación; "Recuerda que posees una habilidad innata para conocer que eres o existes, y que puedes experimentar esto sin ninguna disposición especial natural o adquirida" (*Orientación Particular* 2). Se trata de mantener una auto-atención o estado de alerta firme y sostenido hasta que devenga sereno, apacible y sin esfuerzo, es decir, natural. Así, recogidos todos los pensamientos en uno solo, el pensamiento "yo soy", y reducido este pensamiento a un simple estado de auto-consciencia o auto-atención, el siguiente paso es la sencilla ofrenda o entrega de lo que eres, es decir, de la consciencia "yo soy" a Dios: "Oh Señor, yo te ofrezco lo que soy pues tú eres todo lo que soy". Porque, en efecto, "El es tu ser y en él tú eres lo que eres, no sólo porque él es la causa y el ser de todo lo que existe, sino porque él es *tu* causa y el centro profundo de *tu* ser. En esta obra de contemplación, por tanto, has de pensar en él y en ti de la misma manera: esto es, con la simple conciencia de que él es como es y de que tú eres como eres. En este sentido tu pensamiento no quedará dividido o

disperso, sino unificado en él que es el todo" (*Orientación Particular* 1). El resto de la labor solo consiste en permanecer atento a esa consciencia elemental "yo soy"; "No prosigas, quédate en esta simple, firme y elemental conciencia de que tú eres lo que eres" (*Orientación Particular* 1). Conviene insistir en que, en rigor, no se trata de una meditación discursiva o especulativa, sino, por el contrario, de facilitar un medio sencillo de pasar de la meditación discursiva a la contemplación.

En suma, se trata de fijar la atención en la sensación "yo soy" que, hay que recordarlo una vez más, es el sagrado Nombre de Dios revelado por El mismo a Moisés; "YO SOY EL QUE SOY" (Éxodo 3,14). Por tanto, "quiero que entiendas claramente que en esta obra no es necesario indagar hasta el más mínimo detalle sobre la existencia de Dios ni tampoco de la tuya. Pues no hay nombre, ni experiencia, ni intuición tan afín a la eternidad de Dios como la que tú puedes poseer, percibir y experimentar de hecho en la ciega conciencia amorosa de esta palabra: *es*. Descríbelo como quieras: como Señor bueno, amable, dulce, misericordioso, justo, sabio, omnisciente, fuerte, omnipotente; o como conocimiento sumo, sabiduría, poder, fuerza, amor o caridad, y encontrarás todo esto justo escondido y contenido en esta palabrita: *es*. Dios en su misma existencia es todas y cada una de estas cosas. Si hablaras de él de mil maneras diferentes, no irías más allá ni aumentarías el significado de esta única palabra: *es*. Y si no usaras ninguna de ellas, no habrías quitado nada de la misma" (*Orientación Particular* 5). Sólo así podrás unificar el pensamiento y "así es como podrá juntar todas las cosas, y de una manera maravillosa, glorificarás a Dios con él mismo, puesto que lo que eres lo tie-

nes de él y es él, él mismo. Tuviste, naturalmente, un comienzo –ese momento en el tiempo en que te creó de la nada–, pero tu *ser* ha estado y estará siempre en él, desde la eternidad y por toda la eternidad, pues él es eterno” (*Orientación Particular* 5).

También entre los carmelitas descalzos se custodia este gran secreto contemplativo. Cuando los recuerdos y demás pensamientos nos impiden o nos expulsan de la meditación, santa Teresa de Jesús aconsejaba adoptar una frase o lema que ayudase a retomar la atención y a ahuyentar los pensamientos; “está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y oscuridad del entendimiento y sequedad... y con una palabra que se le diga sólo: *Yo soy, no hayas miedo*, se le quita del todo y queda consoladísima” (santa Teresa, 6M 3, 5) ¿Quién es “Yo soy”? Es claro que santa Teresa se refiere al sagrado Nombre de Dios que fue revelado a Moisés en el episodio de la zarza ardiente; “Yo soy quien Yo soy”, es decir, el Ser, no condicionado por atributo alguno. La importancia y fuerza atribuida al Sagrado Nombre explica que sea utilizado como fórmula coadyuvante para mantenerse en la concentración y además, que dicho Nombre, según confiesa la propia Santa Teresa, le fuera revelado durante uno de sus éxtasis místicos. De esta manera, con la práctica contemplativa, al cabo de semanas o meses el entendimiento y la memoria van progresivamente siguiendo a la voluntad quedando casi quietas de manera que resignadas o unidas todas las potencias; “Sólo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios”[113].

---

[113] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVI, 2, 3.

¿Cuál es el objetivo de esta atención a la desnuda consciencia "yo soy" sin atributos de ninguna especie? Evidentemente, se trata de facilitar al orante la entrada en la Nube del no-saber y alcanzar la visión final del rostro de Dios. Se trata de conducir al contemplativo por la escala de Jacob; "Por eso dejé que subieras hacia él por grados…Y, finalmente, en esta obra, tu único y ardiente deseo debe ser éste: el ansia de experimentar sólo a Dios... porque ¡*Dios es tu ser*"! (*Orientación Particular* 12).

LA MEJOR MANERA DE ESTAR "AL ORDEN" ES PERMANECER EN *HYH SR HYH* (ATENCIÓN PLENA A "YO SOY QUIEN YO SOY")

> "Fija la atención de tu espíritu en este Verbo" (San Agustín, *In Io. ev.*, I, 9).

¿Cómo describir el estado de consciencia "yo soy"?, es decir, la consciencia desprendida de las adherencias psicomentales, físicas y de sus condicionamientos genéticos y culturales individuales. Lo cierto es que mientras la consciencia se involucra en los pensamientos, la mente parece tener su propia autonomía, pero cuando retiramos la atención de todos los pensamientos descubrimos que la mente no es nuestra última realidad; hay vida más allá de la mente. Se trata de un estado de *Atención Plena*. Todos experimentamos el hecho de pensar, incluso podemos ser testigos de pensar, es decir, ser conscientes de que estamos pensando. Pero podemos dar un paso más *cuando somos conscientes de que somos conscientes*. En ese momento se produce un bucle que detiene el flujo metal y nos sitúa en un estado de autoconsciencia o de *consciencia pura*. Una vez escuadrada la mente, no hay pensamientos o, si quedan, son observados con total desapego y neutralidad. Pero inmediatamente también observaremos nuestra incapacidad para permanecer estables en dicho estado porque los pensamientos requieren nuestra atención. Pues bien, ese estado de consciencia individual "yo soy", libre de pensamientos, es lo

que en la terminología religiosa se denomina «alma» y constituye la puerta o preliminar hacia el estado de consciencia universal[114] e ilimitada «Yo soy», que es lo que se llama «espíritu», «corazón», «núcleo del alma» o «Dios». Y se la llama Dios porque tal consciencia "yo soy" es la fuente original de la que surge la dualidad, es decir, Dios-mundo, Creador-Creación.

Cuando los antiguos griegos se referían a las facultades y operaciones del Intelecto como piloto del Alma, no se estaban refiriendo únicamente a la actividad reflexiva, racional o pensante. Desde el punto de vista de la contemplación del Ser, se estaban refiriendo, en última instancia, a una facultad que es superior a todas y que trasciende el pensamiento individual.

Proclo denominaba a esta facultad superior al Entendimiento, la *flor del ser*, gracias a la cual se podía alcanzar el éxtasis y el conocimiento del Uno por experiencia directa. Es esa facultad la que permite un conocimiento directo de la Realidad porque trasciende o desborda la aparente consistencia o individualidad de los objetos. El sujeto comprende abarca y conoce todo en todo o, si se quiere expresarlo en términos místicos, Nada en Nada, porque no hay sujeto que conozca objeto alguno dado que el sujeto es el objeto, es decir, el sujeto es el Todo-Nada. Por eso, el método platónico no permite *pensar* en objetos durante la auténtica contemplación porque el Uno, el

[114] Conviene advertir que la consciencia universal no es la consciencia colectiva. Mientras la primera es la fuente homogénea y sin partes, la segunda, que es una creación de la psicología moderna, implicaría una suma de partes que mantienen su individualidad.

Ser, ni es accesible mediante esta forma de pensamiento ni por ninguno de los sentidos[115].

Ciertamente, cuando el meditador se priva de toda información sensorial queda entonces a merced de su propio flujo mental. Esta es una situación aparentemente incontrolable pues la experiencia directa parece demostrar que es imposible aplacar o deshacer el torrente de los pensamientos. Incluso el mero hecho de intentarlo parece fortalecerlos más aún, con lo que todos nuestros intentos parecen abocados a caer en ese auténtico *cenagal* del que hablaba el orfismo, constituido de inercia mental. Entonces ¿cómo algo tan caótico como la propia corriente de pensamientos puede dar paso a la contemplación? Platón aclara que en tal situación, "tras haberse desembarazado lo más posible de sus ojos, de sus oídos y del cuerpo entero, puesto que es el que turba el alma y le impide alcanzar la verdad y el pensamiento puro cada vez que el alma comercia con él", la forma de culminar el desapego a los pensamientos, es decir, alcanzar lo que el mismo denomina el *pensamiento puro*, radica en concentrarse "por medio del pensamiento en sí mismo y por sí mismo, sin ninguna mezcla de nada" (*Fedón* 66 a). Es decir, la visión mística o unitiva parece implicar, en un primer momento, un sujeto que conoce como objeto al propio sujeto. Sin embargo, en última instancia, esta acción de un sujeto conociéndose a sí mismo o pensándose a sí mismo, no es tampoco una verdadera acción porque la auténtica contemplación no es acción de pensar sino una forma di-

---

[115] Vid. Pierre Courcelle, "Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la `region de dissemblance´", en *Archives d´Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 32 (1957), pp. 5-33.

ferente y superior de conocimiento directo que podría calificarse de *intuitiva*. Platón denomina *pensamiento puro* a un estado supraindividual en el que el sujeto, al pensarse a sí mismo, se enroca y agota como sujeto y como objeto. Al pensarse a sí mismo con una concentración constante y sostenida, el sujeto, convertido en objeto de su propia atención, acaba diluido y trascendido dando paso a una forma superior de conocimiento unitivo o no dual; el *conocimiento puro o contemplativo*. Sólo allí hay verdadera paz y felicidad porque no hay un sujeto que se atribuya ninguna acción ni reclame la posesión o autoría de nada. Allí se produce un conocimiento o visión directa del Ser libre de las ataduras y mediación del cuerpo y de los sentidos. Se trata «del gozo de conocer la verdad tal como es» (*República* IX, 581 e), es decir, conocer no por mediación de los órganos sensoriales, sino por un conocimiento directo o inmediato que implica la ausencia, disolución o "muerte" del sujeto como entidad individual. Se trata, en definitiva, de la "buena muerte" del que ha abrazado la vida filosófica. De ahí que «el gozo que proporciona la contemplación del Ser sólo lo puede gustar el filósofo» (*República* IX, 582 c).

Para contemplar «es preciso no distraerse con nada que sea exterior» (Plotino, *En*. VI, 9, 7). Así, se podrá "cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la que pocos usan" (Plotino, *En*. I, 6, 8, 25). Hay que suspender la actividad sensorial y el pensamiento porque es imposible "presenciar" la simplicísima "forma" del Uno mientras el pensamiento esté adherido a formas concretas que le hacen múltiple. La concentración en lo Uno hace que se pase de la alienación en la mul-

tiplicidad, al mundo interior; "es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención" (Plotino, *En*. V, 1, 12, 12). De esta manera, al mantener tal esfuerzo de atención que «permanece vuelto hacia sí mismo» (Plotino, *En*. V, 3, 6, 30-31), se acaba por cortar el flujo de los pensamientos dado que el sujeto se convierte en el único objeto (Plotino, *En*. V, 3, 7, 17).

Los estoicos insisten en que esta auto-atención *no es de naturaleza mental o intelectual*, sino mucho más básica o natural. En sus primeras etapas puede haber cierto contenido reflexivo. Pero la atención, en su definición más cabal, está *exenta de pensamientos*. Los estoicos la denominaban *prosoche*, atención sin tensión. Es una actitud de continua vigilancia y de constante alerta volcada sobre todos y cada uno de los acontecimientos del día. La auto-atención estoica es una manera de vivir en el ahora, es decir, en el presente. En la medida en que no nos dejamos perturbar por el pasado y no nos inquietamos por un incierto futuro, nos mantenemos en el presente que es, por lo demás, la única realidad que habitamos; "Mientras esperamos a vivir, la vida va pasando" (Séneca, *Cartas a Lucilio*, I, 1). El estoico había heredado de la ascética antigua el descubrimiento de que el ego-mente vive de recuerdos y expectativas de modo que, en la medida en que se permanece en el ahora, se priva de alimento a la mente-ego hasta que debilitada, acabada cediendo el control al espíritu[116]. En la espiritualidad cristiana esta *prosoche* fue denominada *nepsis* o vigilancia. Así, Atanasio, al escribir en el año 357 la *Vida de Antonio*

[116] Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 14; IV, 26, 5; XII, 26; Séneca, *De benef.*, VII, 2, 4.

afirma que el santo se dispuso a «prestar atención a sí mismo». Pero esta «vigilancia del corazón» no debe confundirse con el examen de conciencia moral pues, mientras en éste prima el razonamiento y reflexión, la *prosoche* consiste en la práctica de la "atención" sin que medien pensamientos o juicios morales. En realidad, se trata más bien de una atención a si mismo o auto-atención que reduce el flujo discursivo y la apropiación del acto de pensar hasta dejarlo en un mero instrumento.

Esta atención volcada sobre el presente podía desarrollarse mediante ciertos ejercicios de concentración que buscaban «separarse del futuro y del pasado» para «concentrarse sobre el momento presente»[117]. Al principio, la *prosoche* se conseguía unos minutos al día; más tarde, horas, finalmente, todo el día. Tal hombre «despierto» es el que, retomando el lenguaje platónico, ha salido de la caverna hasta la luz del día porque ha despertado del sueño; ahora es consciente no solo de lo que hace sino, sobre todo, de lo que es. Ha recuperado la memoria de sus gloriosos orígenes y ha vuelto a su naturaleza divina. Por eso, la atención sobre sí mismo es, en rigor, instalarse en el «recuerdo de Dios». Se trata, en definitiva, de mantener una atención neutral sobre si mismo, el mundo que nos rodea y el momento presente. Se trata de sentir y ser la visión o presencia divina que está dentro de nosotros; "¡En toda acción, en toda obra, en toda palabra, que Dios esté presente como testimonio y guardián"[118].

[117] Marco Aurelio, *Meditaciones*, 12, 3, 3.
[118] Porfirio, *Carta a Marcela*, 12.

San Agustín equipara la auto-atención con el pensarse a sí mismo o el recordarse, siendo tal rememoración (de resonancias platónicas) un "recogerme de la dispersión" ascendiendo gradualmente hacia "los campos y palacios de la memoria" hasta encontrar a "Aquel que me hizo" (*Conf*. II, 11; X, 7, 11-8, 12). El método contemplativo agustiniano radica en que *el alma se piense a sí misma*: *seipsam cogitet (De Trin*. X 5, 7). Pero en ese proceso, no debe confundirse a sí misma con lo que posee, porque el alma no es lo que entra por los sentidos, es decir, no consiste en formas, colores, fragancia, sonidos, sabores.

Morando en ese estado de simpleza o inocencia primigenia, solo cabe permanecer allí en una *atención sin tensión* esperando humildemente a que vea Dios "dónde estoy (…) y que se apiade de mí y me sane" (Sal 6, 2). Es en ese estado de interiorización exenta de distracciones cuando es más fácil que la influencia espiritual obre en nosotros como «maestro interior»; «No ames habitar en el Templo, sino en Quien lo ha construido» pues *in interiore homine habitat Christus* (*In Jo*., 14, 8). También se descubre que esa presencia luminosa no ha surgido de ningún lugar de fuera sino que siempre ha estado allí, ocultada por el parloteo de la mente.

LA BUSQUEDA DE LA PALABRA PERDIDA

> "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba en Yahweh y la palabra era Yahweh" (san Juan 1,4).
>
> "Yo he de aparecer en una nube sobre el propiciatorio" (Lev. 16, 2).

El peregrinaje del masón se cifra en encontrar la Palabra Perdida, es decir, el Verbo de Dios ¿Cómo es esta Palabra? Mientras que "las palabras que decimos nosotros suenan y desaparecen, el Verbo divino no pertenece a ningún idioma conocido entre las naciones" porque es Eterno, Inmutable y Espiritual (san Agustín, *In Io. ev.*, I, 8). Dado que por esta Palabra fueron hechas todas las cosas, hay en el hombre como un eco o impresión de ese Verbo Primigenio insonoro, "hay también en el hombre una palabra que queda dentro. Existe una palabra que se pronuncia realmente por el espíritu" (*In Io. ev.*, I, 8[119]).

Cuando san Juan dice que "En el principio era la Palabra" quiere decir que la Palabra es previa al tiempo, por tanto, se trata de una Palabra todavía no pronunciada o nunca pronunciada pues en Dios no hay devenir sino un "ahora" eterno, un devenir sin devenir; "el Ahora es el momento favorable"

---

[119] Cfr. Augustinus, *Sermo* 117 c. 5 n. 7; y Augustinus, *De doctr. christ.* 1 c. 6. n. 6.

(san Pablo, II Cor. 6,2). El tiempo se experimenta como pasado o como futuro porque la *mente especulativa* se identifica con los pensamientos (recuerdos y expectativas) del personaje imaginado que trata de buscar utilidad, placer o sentido en los objetos externos. Por el contrario, cuando la mente se sitúa en el presente, es decir, cuando atiende a sí misma, es decir, cuando hay consciencia de que es consciente o, dicho en otros términos, cuando se da cuenta de que está pensando, y lo hace con intensidad sostenida, deviene consciencia pura. Precisamente uno de los mayores descubrimientos o revelaciones en *historia* de la espiritualidad es la comprensión de que el "ego" no puede sobrevivir en el ahora. El presente anula el sentido de apropiación. En tal estado de consciencia que atiende a sí misma, al cortarse el flujo de los pensamientos, el ego queda sin alimento ni fronteras a las que referir experiencias; no hay un "yo" que pueda apropiarse de nada. Al no haber identificación con los pensamientos, no hay tampoco apego al pasado bajo la forma de recuerdos, ni sentido del futuro bajo la forma de expectativas. Queda una consciencia limpia y natural, una visión que presencia las cosas sin proyectar sobre ellas los deseos y ambiciones del ego. En definitiva, cuando no hay sentido de apropiación de las cosas, el tiempo es abolido y cesan las secuencias de continuidad por las que la mente se identifica o construye su personaje. Cuando la mente acaparadora está ausente, es decir, cuando dejamos de identificarnos con el flujo de los pensamientos, accedemos a una forma de atemporalidad. Por eso se ha dicho que el *Ahora* es una puerta a la eternidad. Pero la eternidad, más que como una magnitud cronológica, o sea, una duración temporal indefinida o ilimitada, hay que entenderla como una condición intemporal. El

verdadero "Ahora" no es un instante en el tiempo sino una puerta de acceso al Ser inmutable no condicionado por el tiempo. Como "el Padre no conoce nada fuera del Hijo", Eckhart opina que "todas las criaturas están enunciadas en la Palabra eterna" (Trat. *Del Consuelo Divino*). Por supuesto que no hay lugar a panteísmo alguno, pues Dios sobrepasa y está por encima de la creación. Incluso, al afirmarse que "Al comienzo era el Verbo» (Juan 1, 1) se alude al hecho de que el hombre debería ser un adverbio junto al Verbo" (Eckhart, *Serm. Quasi stella matutina in medio nebular*).

Y dado que se trata de una Palabra, más que de *encontrar* se trata de *escuchar*. Pero, al ser un Sonido insonoro que no puede ser registrado por órgano corporal alguno ¿cómo y con qué escuchar la Palabra Eterna que nos restituya a nuestra Verdadera Naturaleza?

Se nos aclara que "Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma" (san Juan de la Cruz, *Dichos*…, 99). El problema radica en que el hombre no escucha la Palabra "secreta" o "escondida"(san Juan de la Cruz, 2S, 11, 1) porque se queda con la "letra y corteza". Más concretamente, "Dios habla al interior del alma y se pronuncia íntegramente dentro del alma" (Eckhart, *Serm Sta in porta domini*). Dios pronuncia la Palabra, pero el hombre escucha "palabras". Donde hay Unidad, el hombre provoca pluralidad; "Dice el *profeta:* «Señor, tú dices una cosa y yo entiendo dos» (Salmo 61, 12). Cuando Dios le habla al fuero íntimo del alma, ella y Él son

uno solo; mas, tan pronto como esto cae hacia fuera, es dividido" (Eckhart, *Serm. Misit dominas manum suam*).

¿Qué nos impide escuchar la Palabra perdida?; "Son tres las cosas que nos impiden escuchar la Palabra eterna. La primera es la corporalidad, la segunda la multiplicidad, la tercera la temporalidad. Si el hombre hubiera avanzado más allá de estas tres cosas, viviría en la eternidad y viviría en el espíritu y viviría en la unidad, y allí escucharía la palabra eterna. Ahora dice Nuestro Señor: «Nadie escuchará mi palabra ni mi doctrina a no ser que haya renunciado a sí mismo» (Lucas 14, 26). Pues, quien ha de escuchar la palabra de Dios, debe estar completamente desasido. Lo mismo que escucha, es lo mismo que es escuchado en la Palabra eterna" (Eckhart, *Serm. Qui audit me*). En suma, para escuchar la Palabra, hay que desoir las *palabras*, pues "Me quiero callar y escuchar lo que dice Dios dentro de mí" (Salmo 84, 9).

Definitivamente, "lo mejor y lo más magnífico a lo que se puede llegar en esta vida es callarse y dejar entonces actuar a Dios. Allí donde todas las potencias están completamente retiradas de toda su actividad y de sus objetivos, allí es donde la Palabra es pronunciada. Por eso dice nuestro texto que *en medio del silencio me fue dicha la palabra secreta*. Cuanto más estás en estado de reabsorber las potencias y de olvidar todas las cosas y todas las imágenes que desde siempre has acogido en ti, cuanto más olvidas a la criatura, más próximo estás de esta Palabra y más preparado para recibirla" (Eckhart, *Tratado Del Nacimiento Eterno)*... "aquel que ha de escuchar el Verbo en el Padre —allí reina gran silencio— debe estar muy tranquilo y

apartado de todas las imágenes y de todas las formas" (Eckhart, *Serm. Adolescens, tibi dico: surge*).

Y cuando el masón que anhela desesperadamente escuchar la Palabra Perdida está adornado con la actitud adecuada, solo le queda esperar el auxilio de Yahweh.

"YHWH AUXILIA"

> "- ¿En qué emplazamiento puso la primera piedra?
> - En el ángulo Sudeste del Templo.
> - ¿Qué dijo al depositarla?
> - YHWH auxilia"
>
> (Manuscrito *Dumfries*, año 1710).

"YHWH auxilia" era una divisa de los masones operativos. Aparece en un texto masónico de 1696 (el manuscrito de Edimburgo) o en otro de 1725 ("*Todas las Instituciones de los franc-masones desveladas*". Allí también se afirma que la Palabra Perdida era "Dios en seis denominaciones".

El conocido peregrinaje o *tour* del masón también era equiparado a una búsqueda del Nombre perdido, oculto o fragmentado de Dios en el que su labor de purificación interior consistía en repetir, meditar o permutar sus letras incesantemente hasta obtener la revelación del Nombre de Dios. Dicho nombre representa la más alta manifestación comprensible del poder de la Divinidad de manera que "conocerlo" implica el acceso al nivel superior del Ser. Esta idea es común en diversos pueblos de la antigüedad fue interpretada literalmente en los ambientes populares que escribían el nombre de Dios en amuletos y demás objetos a modo de protección. En efecto, en la Biblia aparece Dios revelando que cuando alguien pronuncie su Nombre, le será concedida la Influencia Espiritual asociada a ese Nombre: "En todos los lugares donde se permi-

ta mencionar mi Nombre, llegaré hasta vosotros y os bendeciré" (Éxodo 20, 21). Y ciertamente, diversos pasajes bíblicos mencionan que el estado profético se podía alcanzar "en el nombre (*Ba-Shem*) de Dios" o, traducido más correctamente; "con el nombre de Dios". En Génesis 12, 8 se dice que Abraham "llamó con el nombre de Dios". Y en Salmos 20, 8 es el mejor medio de llegar a Dios; "Unos (viajan) con carros; otros, con caballos, pero nosotros pronunciamos el Nombre de Dios".

El conocimiento del Nombre de Dios también representa la posesión del estado profético y el acceso a los Misterios Mayores, de ahí que en Salmos 91, 14 diga Dios; "puesto que me ama, lo salvaré, lo elevaré, pues ha conocido mi Nombre". Por eso, el respeto, misterio y poder que la Cábala confiere al Nombre secreto de Dios es tal que no debe pronunciarse, sólo puede ser articulado con la laringe y la lengua mediante una técnica que se conoce "tragar" el nombre Divino. Ya explica el Talmud que únicamente se podía pronunciar el *Tetragramaton* en el Templo (*Bet HaMikdash*); "el lugar que Dios escogerá... para poner su Nombre allí" (Deuteronomio 12, 5).

¿Cuál es el Nombre de Dios?; "Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como El Sadhai, pero por mi nombre YHWH no me dí a conocer a ellos" (Exodo 6,3). En Éxodo 3,13-15 Dios se llama a sí mismo "YO SOY EL QUE SOY" (*HYH SR HYH*), que es una manera de explicar la unidad y unicidad del Ser que, en sí mismo, no tiene nombre. De hecho, "Dios" es otro de los nombres de YHWH. La primera palabra, sonido o pensamiento de Dios fue la aparición de la primera forma de dua-

lidad o "alteridad"; es decir, saber que se sabe, la consciencia de ser consciente. El Ser toma consciencia de Sí Mismo y lo explica bajo la fórmula "YO SOY EL QUE SOY". Ahora bien, la palabra "YHWH" procede del verbo HY (*haya*) que significa *ser.* Por tanto YHWH significa "El que es" o incluso "Yo soy la causa de Yo soy"[120]. En Salmos 50,7 y 81,11 aparece una fórmula de presentación de Dios, el *Tetragrammatón*; "Yo soy YHWH, tu Dios", es decir, "Yo soy El que Es". En otros pasajes bíblicos aparece abreviado bajo la forma de YH, que significa "El es". Es decir, que Dios se llama a sí mismo "yo soy" o "el que soy", y pide que se le llame "el que Es".

Un comentario del Midrash a dichos versículos aclara la cuestión: "Rabi Abba ben Mamel dijo: El Santo, Bendito sea, dijo a Moisés: ¿Quieres conocer mi nombre? Me llamo según mis actos. A veces me llamo *El Saddhai*, *Tzebaoth*, *Elohim*, YHWH. Cuando juzgo a las criaturas, me llamo *Elohim*. Cuando combato a los malvados, me llamo *Tzebaoth*. Cuando retengo las faltas de los hombres me llamo *El Saddhai*. Y cuando soy misericordioso con los mundos, me llamo YHWH" (Exodo Rabbá, cap. 3). Ya Maimónides, en el capítulo 61 de su *Guía de Descarriados* aclara que los Nombres de Dios se derivan de sus acciones, es decir, son denominaciones de sus aspectos o atributos divinos.

[120] La distinción entre el "Ser que causa el Ser" (es decir, Dios antes de la aparición de Dios) y el "Ser" mismo equivale a la distinción que en la India se hace entre Parabrahman (es decir, lo que está más allá de "Yo soy") y Brahman ("Yo soy"), o la que Eckhart hacía entre la Divinidad (antes de la aparición de la Creación) y Dios (como creador).

Sin duda, la forma de meditación más potente asociada al nombre de Dios es la meditación en YHWH. Ahora bien, en este caso, no se trata de la meditación *en* el nombre YHWH (ya sea rotando o permutando letras, números, etc.), sino de una forma específica de meditación que se denomina *HYH,* "YO SOY". En Exodo 3,13-15 Dios se refiere a sí mismo como "YO SOY QUIEN YO SOY" (*HYH SR HYH*), única vez en que el nombre de Dios aparece en letras mayúsculas y que, como ya se indicó, deriva de la tercera persona del verbo HY (*haya*), *ser.*

Significativamente, el nombre de la Divinidad en la India, *Brahmam*, significa "Yo soy" y deriva su nombre de *Brahm* (soy)-*am* (yo). Así, el *mahavakya* o "gran dicho" «Yo soy *brahman*» (*Brihadaranyaka Upanishad* 1, 4, 10) significa precisamente, "yo soy, *yo soy*". Ello coincide con el secreto nombre de Dios que aparece revelado a Moisés en *Éxodo* (3, 14); «YO SOY QUIEN YO SOY». Por supuesto que estas identidades etimológicas no son meras coincidencias sino que responden a una antigua y profunda enseñanza tradicional. Y en lo que se refiere a la práctica meditativa, el nombre de Dios "Yo soy" encubre o más bien señala una de las más antiguas y eficaces *puertas* hacia los estados superiores del Ser. En efecto, como se ha indicado antes, una cosa es la meditación *en* "Yo Soy" (lo que implica un acto de pensar), y otra cosa es la simple y sencilla meditación "Yo Soy" cuya virtualidad esencial es la ausencia de apropiación de pensamientos. En rigor, la meditación "Yo Soy" describe un estado de consciencia pura sin pensamientos al que se accede tras fijar la atención en la sensación "Yo Soy". Esa simple práctica sostenida de la auto-atención, al obligar a la mente a permanecer en el presente, acaba por de-

bilitar el instinto de apropiación y el sentido de identificación con los pensamientos hasta el punto de facilitar el afloramiento o emergencia de un estado de consciencia no dual o unitivo en el que el Ser "conoce" y "se conoce" directamente sin intermediación de los sentidos ni de la mente. Allí no hay pluralidad de objetos de conocimiento sino una esencial unidad en la que se comprende y realiza que «el Señor, nuestro Dios, el Señor es Uno» (Deuteronomio, 6, 4) o que "no hay más seres que el Ser" (*La Illaha Illa Allāh*).

Desde este punto de vista, la meditación *en* YHWH como previa o preparatoria para adentrarse en la meditación "Yo Soy" confiere otro sentido a las técnicas geométricas, numéricas o filológicas arriba mencionadas asociadas a la meditación en los nombres de Dios. Como dice el Zohar; "Integra el nombre de Elohim en el nombre de YHWH para comprender que es Uno e Indivisible" (Zohar 1, 2 a). Y también, "cuando el hombre ha comprendido que todo es uno y no interviene en la separación, el otro lado se retira del mundo y no lo influencia más" (Zohar 1,2 a). La reintegración a la unidad primigenia se consuma cuando uno, a través de la meditación (en el sentido más profundo del término), ha comprendido, es decir, aceptado y realizado qué no es y qué Es. O dicho en otros términos, el masón que ha "comprendido" que YHWH es el Nombre asociado con el Universo de la Rectificación[121], entonces está preparado para ascender "permutando sus letras" hasta lograr la unificación. Y la permutación más poderosa es la que pasa de YHWH (EL QUE ES) a HYH, (YO SOY), es decir, de la

[121] Vid. A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 100 y ss.

dualidad que separa a la Divinidad (Yo soy) de su Creación (que ve a Dios como El que Es), a la unidad en Dios. O dicho en otros términos, Allí no hay ya letras, ni números, ni combinación, ni meditador, ni meditación... sino perfecta Unidad, calma y silente.

En la tradición islámica, el dhikra más poderoso es; "No hay más dios que Dios" (*la ilaha illa Allāh*). Etimológicamente, *Allāh* procede de la tercera persona del singular con el afijo *hu* del verbo ser (*kana*), que por otro lado, suele ser omitido para hablar en presente y de ahí que no se conjugue como tal. Allāh resultaría de la unión de un artículo (*Al*) la partícula *li* (que equivale a de él) y la *h* que sería el afijo (*hu*). Todo ello considerando que Dios no tiene ni persona, ni es femenino ni masculino, ni plural ni singular. Así, *Allāh* significaría "El que Es", "El (Unico) Ser" o "de El", de quien todo es o procede.

Explican los sufís que al recitar «No hay otro dios, sino Allāh», la primera parte produce la purgación de todo lo que no es Dios, es decir, de los falsos ídolos que giran en torno al "yo" o ego; y la segunda, la afirmativa, engendra su iluminación. Así, el orante limpia su corazón de todo aquello que no sea Allāh, pues, así como antes de hospedar al rey se limpia el aposento de toda suciedad, así también ocurre con el corazón (Ahmad ibn `Atā´ Allāh de Alejandría, *Llave de la salvación y lámpara de las almas*, 177). En un anónimo comentario místico a un hadīt se afirma que "Mi castillo es: `No hay señor, sino Dios´. El que entra en mi castillo, está seguramente libre de sufrimiento... El inciso `No hay Señor´ sirve de escoba para barrer el polvo de las cosas distintas de Dios…, a fin de que seas

sujeto apto para ser trono [de Dios]… y objeto de las miradas de Dios al corazón" (Manuscrito Escurialense 1566, folio 9 v). De este modo, con la práctica de la recitación, "Si la autoridad del `No hay señor sino Dios´ impera con absoluto dominio sobre la ciudadela de tu humanidad, no quedarán ya en el recinto de tu casa otras moradas ni las recorrerá ninguno de los seres que no son Dios, ni tendrán ya éstos en ellas residencia fija y estable" (*Manuscrito Escurialense* 1566, folio 14 r).

MASONERÍA Y SUFISMO

> "Fue alguien a la puerta de la Amada y llamó.
> Una voz preguntó: «¿Quién está ahí?».
> Contestó él: «Soy yo».
> La voz dijo: «No hay sitio para "Mí" y para "Tí"».
> La puerta se cerró.
> Tras un año de soledad, volvió él y llamó.
> Preguntó una voz desde dentro: «Quién está ahí?».
> El hombre dijo: «Tú».
> Y le abrieron la puerta" (Jalaluddin Rumi).

A aquellos masones que recelan de otras religiones distintas a la cristiana o que, estando en posesión del gran secreto de la reconciliación de todas las religiones, mantienen todavía reservas mentales sobre la compatibilidad entre Islam y masonería, hay que recordarles que en uno de los denominados catecismos masónicos de época fundacional escrito en 1726, "El gran misterio desvelado", aparece este diálogo;

-"¿Cómo es llamado Dios?

- *Laylah Illallah*, que significa No hay más dioses que Dios...

- ¿Quien era el primer masón?

- *Laylah Illallah*"[122].

[122] Publicado en Philippe Langlet (recop.), *Les textes fondateurs de la franc-maçonnerie*, Paris, 2006, p. 405.

Ello implica no solo un reconocimiento explícito del Islam, sino también del esoterismo islámico y, por tanto, de la hermandad con las *turuq* o cofradías iniciáticas. De hecho, considerado como el corazón del Islam, el sufismo ha sido comparado con la masonería en la medida en que sobre la base del amor y la fraternidad, aceptan la verdad del fondo de las religiones.

El Islam proclama a Mahoma como el último de los enviados de Dios, es decir, el *sello de los profetas* (Corán 33, 40). En esa misión profética, el Corán reconoce a otros predecesores como Noé, Abraham, Moisés o Jesucristo como elegidos para recibir una revelación y transmitirla a los hombres: "Te hemos inspirado (revelado) como inspiramos a Noé y a los profetas que vinieron después de él, pues inspiramos a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus (de Israel), a Jesús, a Job, a Jonás, a Aarón, a Salomón y a David, a quien dimos los Salmos" (Corán 4, 163-165). No se trata de una nueva revelación, sino de la *rememoración* o vuelta a la revelación primitiva. En el caso de Mahoma, el mensaje divino fue transmitido por medio del ángel Gabriel (Corán 42, 52; 2, 27). Mediante las revelaciones a los profetas, Dios mantiene viva y pura la única *religión subsistente y conforme a la creación* (Corán 30, 30). Por eso, según el Islam, el mensaje de los profetas es siempre uno y el mismo.

El Corán se adhiere explícitamente a la fe y a la religión de Abraham, es decir, al judaísmo primitivo: "Seguid la religión de Abraham" (Corán 3, 95), pues "Habéis tenido un hermoso modelo en Abraham y en quienes estaban con él" (Corán 60, 4 y 6). También acepta la labor profética de Moisés;

"Dios ha hablado claramente a Moisés" (Corán 4, 164) y le ha confiado sus mandamientos, pues "dimos a Moisés el Libro... explicando cada cosa, como guía y misericordia" (Corán 6, 154). Igualmente, acepta, asume y reconoce la misión profética y las enseñanzas de Jesucristo como elegido y enviado de Dios para anunciar el Evangelio y a quien "le hemos concedido signos manifiestos (de su misión) y le hemos fortificado con el Espíritu Santo" (Corán 2, 86). Ahora bien, al igual que se acepta el cristianismo originario, igualmente se rechazan ciertas adherencias y dogmas temporales posteriores de carácter formal que se consideran desviaciones producto del hombre. Pero como no se trata de resaltar lo que separa, sino lo que une más allá de las formas y ropajes externos, ese elemento común no puede ser otro que el del amor fraternal. Como decía el sufí Ibn El-Arabi (1155-1240);

"Mi corazón se ha hecho capaz de adoptar todas las formas;
es pasto de gacelas, y convento de monjes cristianos.
Y un templo de ídolos, y la Ka'ba de los peregrinos,
y las tablas de la Torá, y el libro del Corán.
Yo milito en la religión del amor, sea cual sea el sendero
que hollaren sus camellos. Mi religión y mi fe
son la religión verdadera".

Un profundo conocedor de las corrientes esotéricas del Islam, René Guénon, afirmaba que en las *turuq* islámicas o cofradías esotéricas han sido conservados ciertos elementos que recuerdan a la masonería; por ejemplo, "en algunas de las turuq, el *dhikr* no puede cumplirse ritualmente si no hay al menos la presencia de siete hermanos; en la investidura de un *naqîb* hay algo que recordaría al cable–tow, etc. Por otra parte,

hay una interpretación simbólica de las letras árabes que forman el nombre de Allâh y que es puramente masónica, proveniente probablemente de las Organizaciones en cuestión: el *alif* es la regla; las dos *lâm* el compás y la escuadra; el *ha* el triángulo (o el círculo según otra explicación, la diferencia entre las dos corresponde a aquella entre Square y Arch Masonry); el nombre entero era pues un símbolo del Espíritu de Construcción Universal"[123]. Por otra parte, las tres letras hebreas A, B, L. transcritas a letras árabes, resultan ser el santo y seña de las *turuq* sufis llamadas "los constructores", *al-Banna* (de donde procede la palabra árabe «albañil»). Para los "constructores" sufis, estas tres letras simbolizaban las tres posturas de meditación. La letra cúfica *alif*, posición de rodillas, se dibuja mediante una escuadra. Precisamente, la palabra *cuadrado* es en árabe RBA, que resume muy bien la actitud del meditador en situación de «espera, sujeción». La segunda letra, *ba*, se dibuja como un barco con un punto debajo que se semeja el nivel empleado en la masonería con el significado de «postración y concentración». La última letra, *lam*, es dibujada como una cuerda ondulada y es interpretada como «la cuerda que nos une a todos»[124].

Según el Islam, corresponden a Allāh los noventa y nueve nombres o atributos divinos más bellos, siendo secreto el centésimo nombre. Tal nombre centésimo se basa en la letra árabe Q que es representada de manera parecida a una G (la letra inicial de God, Dios, que en masonería simboliza al Gran

[123] René Guénon, *Estudios sobre la masonería y el compañerazgo*, Madrid, 2009, p. 125.
[124] Idries Shah, *Los sufis*, Barcelona, 2010.

Arquitecto del Universo y que, a su vez, deriva de la *iod* hebrea). Si a esta Q, que curiosamente equivale al número cien y que suele representarse en medio de un pentagrama, le añadimos la palabra ALB, obtendremos Q-ALB = Corazón, el símbolo sufi de la puerta hacia Allāh.

DE LOS TRES GRADOS Y SUS RESPECTIVAS FORMAS DE MEDITACIÓN

> “Moisés se adentra en la tiniebla auténticamente mística del desconocimiento… desposeído de sí mismo y sin ser poseído por nadie, pertenece totalmente a quien existe más allá de todo. Entonces, habiendo cesado todo conocimiento, por un modo mejor se une al completamente incognoscible, ya que, no conociendo nada, conoce más que el pensamiento” (Dionisio Aeropagita, *Caelest. Hier*. 121 y 140; *Myst. Theol*. 1048).

El vedanta y la filosofía hindú, el budismo, el taoísmo, el zen, la mística judía, la filosofía griega, el hermetismo, el gnosticismo, el neoplatonismo, etc. han acudido a diversas metáforas para definir el progreso espiritual mediante grados, esferas, círculos sucesivos, mansiones, estadios, escalas, etc. Como es sabido, la masonería ha establecido tres grados; aprendiz, compañero y maestro.

En el siglo I, Filón de Alejandría, sabio experimentador entregado durante años a la práctica de la contemplación en las cofradías de esenios, terapeutas y demás grupos místicos judíos, siguiendo la doctrina tradicional, ya presente en la cultura egipcia y griega, también divide en tres las etapas de la vida espiritual; la primera etapa se caracteriza por un afán de búsqueda de conocimiento que desemboca en una conversión en la que se dan al postulante unas enseñanzas introductorias,

iniciales o "iniciáticas". En la segunda etapa se profundiza en la ascesis para facilitar el tránsito desde el mundo sensible al mundo inteligible y, finalmente, en la tercera etapa, se culmina el paso desde el mundo inteligible hasta la presencia de Dios. Estas tres etapas describen la iniciación y culminación en lo que Filón denomina los *Misterios de Moisés*. Tales misterios sintetizan las tres etapas del ascenso espiritual representadas por Abraham, Jacob e Isaac. Concretamente, en su obra *Sobre los sueños* (I, 166-188) y sobre todo en *De migratione Abrahami*, Filón explica las características de tales etapas que personifica en personajes bíblicos, concretamente en Abraham, Jacob e Isaac.

La primera etapa de la vida espiritual (*Abraham*) comienza con una conversión inicial que se materializa en una triple migración o salida. Se pretende que el candidato o converso que aspira a conocerse a sí mismo, cese de identificarse con el cuerpo, con los sentidos y con los pensamientos. Abraham representa este primer grado del camino espiritual porque, guiado por su fe, protagonizó esa triple migración: primero de su cuerpo, simbolizado por su salida de Caldea (*Migr*. 1). Pero del conocimiento del mundo hay que pasar al conocimiento de sí mismo. Así, tras haber estudiado los fenómenos celestes en Caldea, viajará a Harán, que representa las cavernas de los sentidos (*Abr*. 72 y *Somn*. I 60), y finalmente emigra del discurso, que es el dominio de la inteligencia discursiva (*Migr*. 2). Por eso, Térah, el padre de Abraham «murió en Harán» (*Gen*. 11, 32), es decir, murió en el cuerpo, la "metrópolis de los sentidos", dado que Harán significa "excavado" o "caverna", al haber sido el cuerpo excavado para recibir los órganos de los

sentidos (*Somn*. I 41-42) y nunca llegará a pasar de ese estadio (*Somn*. I, 48). Para Filón, el viaje a Harán representa el «conocerse a sí mismo», el paso de la investigación de la naturaleza (Caldea) al conocimiento de los sentidos: «esto es lo que los hebreos llaman Térah» (*Somn*. 58). Térah (que significa "reconocimiento del olor", "olfato") se llama así porque representa el conocimiento sensorial que sólo podía llegar a oler la virtud. Por eso, Abraham, saliendo de Harán (la percepción) (*Gen*. 12, 4) y viendo morir a su padre (los sentidos), pudo retornar a la patria. Abraham renunció a sí mismo después de haberse conocido, para así conocer al que Es (*Somn*. 60). El alma regresa al mundo inteligible del que partió. Igualmente, Filón interpreta la unión carnal de Abraham con Agar, que es la "ciencia profana" o adquirida, como opuesta a la ciencia infusa o "ciencia de la revelación", que representa el matrimonio con Sara (*Abr*. 100). Así, Abraham, el principiante, simboliza el progreso desde el conocimiento del mundo a través de los sentidos y el discurso (Agar) hasta el conocimiento verdadero que otorga Dios sin mediación de los sentidos y los pensamientos (Sara). En suma; «He aquí lo que significa la palabra de Dios a Abraham: Sal de tu tierra, de tu familia y de la casa de tu padre. Sal de tu envoltura terrestre, de la prisión manchada de tu cuerpo, de los placeres y de las pasiones que te tienen aprisionado a él. Sal también de la parentela de tus sentidos; te has prestado a ellos y te has convertido en posesión de aquellos a quienes te has prestado, perdiéndote a ti mismo. Sal, finalmente, del discurso, ante el temor de que, apasionado por la hermosura de las palabras, te hagas extraño a la hermosura de las realidades significadas por esa palabra» (*Migr*., 2). Cuando el principiante o converso comprende que

él, como Hombre celeste, no consiste en el cuerpo, experiencias sensoriales ni pensamientos, inicia la segunda etapa del proficiente.

La segunda etapa (Jacob) es el camino del proficiente que avanza en el esfuerzo ascético y la lucha contra las pasiones que le han de llevar a la *apátheia.* «Áspero y austero es el esfuerzo» (*Post*., 154) de modo que «Quienes aceptaron las realidades terribles del desierto con valentía, conseguirán la victoria. No es que haya de disminuir el esfuerzo, pero irá acompañado de dulzura. Se dice, en efecto, que el agua se hace dulce[125]» (*Congr*., 165). El "viaje místico" de Jacob desde el pozo del Juramento hacia Harán y su estancia en Betel culmina con la visión de Dios tras la escala por la que subían y bajaban los ángeles. Tales viajes significan que el asceta no soporta vivir en los sentidos (Harán) más que un breve período de tiempo y ha de retornar al hogar (*Somn*. I 109-119).

La tercera y última etapa es la del perfecto (Isaac). Esta última etapa concluye con el abandono de uno mismo en manos de Dios. El modelo de este grado espiritual es Isaac, cuyo nombre significa "risa", es decir, la alegría y felicidad que produce volver a la presencia de Dios. El desapego practicado por el *iniciado perfecto* le lleva a una total desidentificación con el cuerpo, los deseos y los pensamientos. Ahora ya sabe que tales instrumentos no son suyos y ha cesado la sed de apropiación de experiencias. Solo falta el último paso, la renuncia a

[125] He aquí una curiosa coincidencia con el rito de iniciación masónica en la que el aprendiz, durante sus tres viajes simbólicos, ha de beber las aguas amargas y las aguas dulces.

lo que queda de uno mismo una vez que ya se ha desapropiado del cuerpo, los sentidos y la mente; «Si deseas, oh alma, hacerte heredera de los bienes divinos, no sólo has de abandonar la tierra, tu cuerpo, tu parentela, los sentidos, y la casa de tus padres, los discursos, sino que has de huir también de ti mismo y has de salir de ti, lo mismo que los coribantes y los poseídos, inspirado y agitado por Dios con un entusiasmo profético. El estado del espíritu poseído por Dios y que ya no es él mismo, sino que sobre él sopla el amor celestial y que es arrastrado a lo alto hacia él, del espíritu a quien precede la verdad para apartar los obstáculos delante de sus pasos y para ayudarle a caminar por el camino real; eso es ser heredero de Dios» (*Her*., 69). Al haber trascendido el conocimiento mediato o indirecto derivado de la relación sujeto-objeto, accede a la sabiduría infusa, es decir, conoce directa o intuitivamente porque, en rigor, no es él quien conoce, sino Dios quien le inspira. Por eso Filón lo considera un *automathēs* o autodidacta (*Somn*. I 168).

También la tradición cristiana ha dividido el progreso en la Vía espiritual en un número diverso de grados o etapas. Los usos más generalizados consideran tres grados; probacionistas, progredientes y perfectos, que se corresponden con las tres etapas o estadios de la meditación; purificativa, iluminativa y unitiva. Dichas fases se remontan, al menos, al siglo IV con Evagrio Póntico.

La masonería, como tradición íntimamente vinculada al cristianismo, ha asumido históricamente una división ternaria

de los miembros de la Orden; aprendices, compañeros y maestros[126].

Dionisio Areopagita compara las etapas de la vía *mystika* con la ascensión de Moisés por el monte Sinaí hasta llegar a la visión de la zarza ardiente. Dejar atrás el calzado simboliza la necesidad de desprenderse de los sentidos y del pensamiento (la mente y el cuerpo) porque en presencia de Dios todo sobra. Libre de las vestiduras corporales y mentales, el espíritu, concentrado sobre sí mismo, se encamina, como Moisés, hacía la nada. El Areopagita explica que la meditación tiene tres grados que se corresponden con el proceso ascendente de desapego de los sentidos. El primer grado tiene como objetivo la *purificación sensorial* a través del ascetismo. Se trata de una pedagogía sobre el cuerpo y la mente a fin de aprender a controlar y desprenderse de una manera natural de la actividad de los sentidos y de la mente hasta que quede purificada y sumergida en una oscuridad luminosa y silenciosa (*Myst. Theol*. 1033). El segundo grado se define como una *iluminación*, porque el espíritu entra en comunicación con los estados superiores del Ser (que Dionisio denomina angélicos). Finalmente, el tercer grado es el de la *perfección*, también calificada como *verdadera contemplación*, *unión*, *santificación*, etc. porque el espíritu sale de su oscuridad y se une a Dios por amor (*Eccles. Hier*. 392).

[126] Tradicionalmente, el grado de maestro solo correspondía a quien había dirigido una logia. Con la consolidación de la masonería especulativa en el siglo XVIII, se redefinirá tal grado de modo que ya no hará falta presidir la logia para alcanzar dicho grado.

Siguiendo la tradición contemplativa cristiana, santa Teresa de Jesús también divide en tres los pasos para culminar la perfecta contemplación: En el *primer grado* hay que aprender a retirar la atención depositada en los sentidos, especialmente la vista y el oído: "De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que han de cansarse en recoger los sentidos… Han menester irse acostumbrando a no se les dar nada de ver ni oír…, estar en soledad y apartados pensar su vida pasada… dejar los pasatiempos del mundo y cánsase el entendimiento en esto"[127]. Una vez que la atención se ha retirado de los objetos exteriores, ha de ser volcada hacia el interior: "Es un recoger las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto"[128]. En el *segundo grado* comienza entonces la lucha o juego por permanecer concentrados y desasidos de los sentidos sin más lazo que la voluntad de permanecer en la meditación. El principal obstáculo es el fluir del pensamiento o, como dice la tradición contemplativa cristiana, las actividades de las dos potencias superiores; el entendimiento y la memoria. Recuerdos y pensamientos nos asaltan sin que podamos evitarlo. Solo nuestra determinación de proseguir la meditación acaba por hacerles perder fuerza hasta que acaban cediendo, pues "como la voluntad está unida con Dios, no se pierde la quietud y el sosiego, antes ella poco a poco torna a recoger el entendimiento y memoria"[129]. Finalmente, se alcanza el *Tercer grado* contemplativo cuando "En el mismo arrobamiento… del todo se pierden todas las potencias y allí ni se puede ver ni entender ni oír… Quedan las potencias de manera que, aunque no están perdidas, casi nada obran, están como absortas y no hábiles para con-

[127] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XI, 9.
[128] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 2.
[129] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XV, 1.

certar razones". Incluso, "si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar algunos días tan absortas las potencias… que no parece anda en sí"[130]. Perseverando en ese estado de desasimiento contemplativo puede acontecer lo que algunos denominan tal vez impropiamente "éxtasis" ("salir fuera de sí") dado que ello no implica alteridad alguna sino, más bien, un ensimismamiento o íntimo contacto con nuestra verdadera naturaleza. La individualidad queda momentáneamente abolida en una totalidad omniabarcante; el sujeto disuelve y trasciende la relación con los objetos porque no hay nada ni nadie conociendo; todo es un conocer impersonal; «Estando una vez en oración se me representó muy en breve… cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí» (santa Teresa de Jesús, V. 40,9).

Como ya se ha dicho, a estas etapas o estadios de la Vía corresponden respectivamente tres formas de meditación. Así, san Juan de la Cruz asigna a cada una de las tres etapas citadas otros tres modos respectivos de conocimiento discursivo (meditación), pasivo (contemplación purgativa) y unitivo (contemplación perfecta o unitiva).

El primero, la meditación, es un conocimiento activo o discursivo porque está basado en la reflexión a través de la aprehensión de imágenes, formas o especies de los objetos. Pero como ninguna clase de noticia o «especies» sirve para contemplar a Dios, debe abandonarse cualquier conocimiento que proceda de ellos. La meditación es la *vía del sentido* dado que implica un modo de cognición a través de los sentidos y las

---

[130] Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, V. XX, 21; XXV, 4.

potencias. Forma parte de la primera etapa del itinerario espiritual de los aspirantes, probacionistas o novicios, que san Juan denomina *principiantes*. Esta etapa concluye cuando se supera una crisis que se describe como «noche pasiva del sentido» (san Juan de la Cruz, 1N). El paso de la meditación a la contemplación da paso a la *vía del Espíritu* o vía iluminativa; es «la vía del espíritu, que es la contemplación». El segundo modo de conocimiento, el contemplativo, se considera «pasivo» porque se recibe sin la actuación de los sentidos y potencias, y «sustancial» porque se produce sin la mediación de formas o figuras. Finamente, hay un conocimiento unitivo que acaece en una etapa extrema de la contemplación que san Juan llama contemplación perfecta o *suma contemplación.* El paso de la contemplación purgativa a la contemplación perfecta está marcada por una profunda crisis que san Juan de la Cruz denomina *noche del espíritu* (2N 5, 1). La finalidad de esta noche del espíritu es taumatúrgica, a modo de muerte iniciática, «porque en este sepulcro de oscura muerte le conviene estar para la espiritual resurrección que espera» (2N 6,1; Cta.7) a fin de que el alma quede definitivamente «vacía» y «desembarazada» de toda «afición de criatura», es decir, de todo lo que no es Dios (LB 3, 18-23); «Para entrar en la divina unión ha de morir todo lo que vive en el alma, poco y mucho, chico y grande, y el alma ha de quedar sin codicia de todo ello, y tan desasida como si ello no fuese para ella ni ella para ello» (1S 11, 8). La luz de la sabiduría está limpiando las últimas impurezas y fortaleciendo «el ojo espiritual con la luz divina» (LB, 1, 22).

Sin embargo, por más clara y espiritual que sea en esta vida la visión o contemplación de Dios, la contemplación perfecta o unitiva sigue siendo una «contemplación oscura» comparada con la «clara contemplación» de la *visión beatífica* que acontece en la otra vida (C 39, 13). La más íntima proximidad o unión con Dios, que el santo denomina *contemplación beatífica,* «lumbre de gloria» (2S, 24,4) o «vista esencial de Dios» sólo puede tener lugar en la otra vida, cuando el alma abandone el cuerpo (2N, 20, 5). Frente a esta visión ultérrima, la unión mística alcanzada en esta vida es todavía «noche» si se compara con la *visión de Dios* en el más allá.

Trasladado al ámbito masónico, corresponde al aprendiz la práctica de la meditación discursiva apoyándose en los símbolos, el ritual, los valores y virtudes masónicas (fraternidad, tolerancia, libertad, igualdad, generosidad, etc.). Una vez pasado al grado de compañero, debe ejercitarse en escuadrar la meditación desbastando la mente de pensamientos en todos sus lados, es decir, puliendo los sentidos hasta controlar las puertas de las potencias del alma. Y una vez escuadrada la mente, es decir, una vez exenta de pensamientos, la maestría da acceso a la meditación cuadrada. Aquí la labor consiste en ganar cada día más tiempo de permanencia en la atención a "yo soy".

ALGUNOS TEMAS RELEVANTES EN MASONERÍA

> "Si se pide la primera palabra; respondo que ella es Dios en seis denominaciones: «*Yo soy*» y «*Jehova*»…" (*Suma de Instituciones de los Francmasones*, 1725)

De entre los temas o argumentos míticos (en el sentido de "mito" como "Historia Sagrada") o mistéricos asumidos por la masonería en sus trazados de logia o enseñanzas de los respectivos grados, hemos seleccionado algunos:

El regreso al Paraíso

> "Y conoció Adán otra vez a su mujer; y ella dio a luz un hijo y le puso por nombre Set, porque, dijo ella: Dios me ha dado otro hijo en lugar de Abel, pues Caín lo mató" (Génesis, 4,2).

Como se ha mencionado, algunos trazados masónicos del grado de aprendiz se basan en el tema de Adán y Eva en al Paraíso como símbolo de un estado natural o primigenio que puede volver a recuperar. El hombre busca una felicidad estable que no encuentra en este mundo sometido a los factores del tiempo. Por un lado se ve incompleto y condicionado pero, de otra parte, intuye su vocación de eternidad. Su nostalgia de los orígenes le impulsa a buscar y recuperar la unidad o totalidad perdida. La tradición judeocristiana simboliza este

drama mediante el episodio de la expulsión del Paraíso. El Paraíso terrenal simboliza una "morada" o estado espiritual frecuentemente descrito por la patrística y teología cristiana como inafectado por contingencias del mundo profano o exterior. El propio san Agustín explicaba que ni siquiera el Diluvio pudo afectar al Paraíso terrenal.

El Paraíso terrestre simboliza el centro del Mundo, es decir, el estado espiritual más perfecto del hombre entendido como ser individual, y puerta de acceso al Paraíso celeste. Por tanto, equivale a estar en la presencia de Dios o, más precisamente, dentro del corazón de Dios. Cuando el hombre se apartó de su centro original, quedó encerrado en la dimensión temporal, es decir, quedó privado del sentido de eternidad. Adán (la mente pura, es decir, no contaminada por la atención a objetos externos) convive felizmente con Eva (las puertas de los sentidos y los pensamientos) porque carecía del sentido de dualidad hasta que ésta le tienta a comer del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal (el paso del estado de no-dualidad al conocimiento dual que implica la aparición de la relación sujeto-objeto); «No comáis del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque el día en que comáis de él moriréis de muerte» (Gen 2, 16-17), es decir, el hombre perderá la consciencia de su inmortalidad.

La pérdida de ese estado de pureza originaria les lleva a creerse seres aparte de Dios, de modo que ese sentido de individualidad (verse desnudos) les arroja fuera del Paraíso terrenal, es decir, al mundo de la apropiación de experiencias a través de la puerta de los sentidos. Allí Adán (la mente) y Eva

(las puertas de los sentidos y el pensamiento) procrean a Abel y Caín, es decir, pueden optar entre comprender que los objetos externos son nada y recuperar la unión con Dios (Abel significa "unión" o "nada"), o persistir en el error de considerarse seres autónomos con capacidad de apoderarse de las experiencias que proceden de los sentidos y el pensamiento (Caín significa "apropiación"). Aun cuando la muerte de Abel en manos de Caín pudiera representar la definitiva y funesta elección del hombre por la opción de la apropiación de los objetos, el alumbramiento de un tercer hijo de Adán y Eva, Seth ("estabilidad"), supone una nueva posibilidad de redención. De hecho, algunos textos explican cómo Seth consiguió entrar en el Paraíso y permanecer en presencia de Dios 40 años (como los 40 días de Noé en el Arca, las 40 noches de Moisés en Sinaí, los 40 años del éxodo de los israelitas, los 40 días de retiro de Jesús en el desierto, etc.) número que simboliza la reconciliación o el retorno al estado edénico de pureza primigenia (consciencia pura sin apropiación del pensamiento).

¿Qué representa el Árbol de la vida plantado en medio del Paraíso terrenal? De entrada, conviene observar que no hay un solo árbol sino dos (o, si se prefiere, un árbol con dos aspectos). Junto al Árbol de la vida situado en el centro del Paraíso, se encuentra el "Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal" (Gen. 2,9), que también está en medio del Jardín (Gen. 3,3). Por tanto, mientras que el árbol de la ciencia del Bien y del Mal tiene un sentido dual (su fruto contiene el mundo de los pares de opuestos, esto es, la pluralidad), el "Árbol de la Vida" representa el *Axis Mundi*, ajeno a la dualidad, es decir, la visión de la Unidad de la creación. La prohibición de comer

los frutos del "Árbol situado en medio del jardín" se refiere claramente al "Árbol de la ciencia del Bien y del Mal" (Gen. 2,17), de modo que, incumplido el mandato divino y sobrevenida la "caída", esto es, cuando Adán conoce el bien y el mal y es presa de los factores del tiempo, entonces se aleja del centro, punto de la unidad primera a la que corresponde el "Árbol de la Vida". Ese centro resulta inaccesible al hombre caído mientras se considere autor de sus obras y pensamientos y persista su sentido de apropiación de objetos (Caín). Para volver al centro (sentido de la unidad) y recuperar el "estado primordial" o el "sentido de eternidad" hay que efectuar, por así decirlo, un camino "inverso"; hay que estabilizarse (Seth) en el desapego o desapropiación (Abel) de los deseos y pensamientos que provienen de las puertas de los sentidos (Eva) y volver la mente o consciencia (Adán) hacia el Único (trascender los frutos del Árbol de la dualidad) que Es; YAHWEH.

El hombre está acostumbrado a creer que su estado normal y ordinario es el de "pensar" o "tener pensamientos" porque desconoce que su estado natural es "sin apropiación de pensamientos" o incluso, "sin pensamientos", es decir, pura consciencia. En cuanto uno observe atentamente sus pensamientos advertirá que él no piensa sino que "es pensado", es decir, que los pensamientos brotan en tropel al interpretar lo que los sentidos ven, oyen, tocan, gustan, olfatean... o tiñen con emociones derivadas de sus hormonas, condicionamientos culturales, genéticos, etc. "Somos muchos los que ignoramos que todos los pensamientos no son otra cosa que fantasías de las cosas sensibles y mundanas" (*Filocalia*, vol. I, Hesiquio, *Discurso sobre la sobriedad*, 154). Los pensamientos son un

instrumento tan irrefrenable que ha llegado a tomar posesión de la mente. Basta con reparar en los propios pensamientos para comprobar que parecen brotar incesantemente y subsistir con total independencia de la voluntad humana.

Pero el problema no son solo los pensamientos en cuanto tales, sino la persistencia en apropiarse de la información que ellos procuran. Si no hay apropiación, la información es neutra de modo que los pensamientos acaban por ser como un eco lejano que finalmente desaparece permitiéndonos recuperar la simplicidad edénica originaria. "El principio y la causa de los pensamientos es la ruptura de la memoria simple y homogénea. Al convertirse de simple y homogénea en compuesta y diversa a consecuencia de la transgresión, perdió el recuerdo de Dios y corrompió sus potencias" (San Gregorio del Sinaí, *Capítulos* 60[131]). "El remedio para liberar esta memoria primordial de la memoria perniciosa de los pensamientos es el retorno a la simplicidad originaria… el gran remedio de la memoria es el recuerdo perseverante e inmóvil de Dios en la oración" (San Gregorio del Sinaí, *Capítulos* 61). O dicho con otras palabras, "El trabajo de los monjes es el mismo que el de Adán al principio, antes de su caída, cuando estaba revestido de gloria y conversaba familiarmente con Dios y habitaba aquel lugar donde toda bienandanza tiene su asiento. ¿Es que le van a la zaga los monjes a Adán cuando, antes de su desobediencia, fue puesto por Dios para cultivar el Paraíso? Ninguna preocupación mundana atormentaba a Adán, y ninguna atormenta a los monjes. Con pura consciencia conversa-

[131] San Gregorio del Sinaí, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, a cargo de J. P. Migne, vol. CL, París, 1857.

ba Adán con Dios, y con pura consciencia conversan con él los monjes" (San Juan Crisóstomo, *In Matth*. Hom. 68,3).

Siendo el estado natural o paradisíaco del hombre el de desapropiación de los deseos y pensamientos, es decir, el de la *pura consciencia*, ¿cómo desapegarnos de ellos para recuperar la paz originaria? El hombre se encuentra en medio de dos mundos que percibe como aparentemente reales; el mundo del espíritu y el mundo de los sentidos, el mundo de lo que somos por naturaleza, y el mundo de lo que parecemos ser. Según san Bernardo, "El conocimiento de sí mismo se cifra en el conocimiento de la dignidad de nuestra naturaleza y de la indignidad de nuestro estado". O dicho en otros términos; comprendiendo las causas de la Caída se puede recobrar la paz perdida.

En el siglo I, Filón de Alejandría, proporciona la interpretación que desvela el significado oculto del pasaje bíblico de Adán y Eva. Según nos explica, trata del origen de la diferenciación entre la mente pura y la mente concreta o, si se prefiere, la dualidad entre la consciencia pura y los pensamientos. Tras comer la manzana del árbol prohibido, «Dios llamó a Adán y le dijo: "¿Dónde estás?"» (Gén 3, 9). Ante este versículo bíblico Filón se pregunta; "¿Por qué es llamado sólo Adán, si la mujer se ha escondido con él? Ante todo se debe decir que la mente es llamada donde estaba cuando sufrió la reprensión, y su defección es detenida. Pero no sólo es llamada ella, sino todas sus potencias, sin las cuales, en efecto, la mente se encuentra desnuda y de ningún modo real; y una de las potencias es la sensibilidad, la mujer. Por tanto, junto a Adán, la

mente, es llamada también la mujer, la sensibilidad, pero Dios no la llama particularmente ¿Por qué? Siendo sin mediación, no tiene por sí sola capacidad de recibir; ni la vista, ni el oído, ni ningún otro sentido tiene instrucción, de suerte que no puede realizar el acto de comprender los actos" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 16, 49-50). Con ello quiere indicarse que la causa de la Caída y expulsión del Paraíso (que se reactualiza con el nacimiento de cada ser humano) no es la percepción del mundo sensible (Eva), sino la aparición de la dualidad primera (fruto del árbol del bien y del mal) y la consiguiente *apropiación* de los objetos del mundo sensible. Así, Eva "al concebir y quedar encinta da a luz el peor mal del alma, los pensamientos vanos [Caín]. La mente creyó, en efecto, que era posesión suya todo lo que veía, oía, olía o tocaba, que todo era invención y producción suya" (Filón, *De cherubim* 15, 57). De esta manera, el Hombre o la Humanidad se debate entre ser Abel y desapegarse del mundo sensible viendo que todo es vano (Abel significa *unido a Dios* o *Nada*[132]) o lanzarse a una alocada carrera por apoderarse (Caín significa *posesión*) del conocimiento que procede de los sentidos y que, por tanto, no procura la verdadera paz; "¿Por qué, pues, alma del hombre, que deberías vivir la vida virginal en la casa de Dios, apegada a la sabiduría, te mantienes, en cambio, alejada de ellos y abrazas los sentidos que te quitan virilidad y te manchan? Por eso provocarás esa ruina y confusión, Caín, el fratricida, el maldito, la posesión que no da posesión. Pues Caín, en efecto, quiere decir: posesión" (Filón, *De cherubim* 52). Así, los hombres que viven

[132] Igualmente en Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, edición de José Vara Donado, Madrid, 1970; "El mayor de ellos se llamaba Caín, nombre que, traducido, significa *posesión*, y el pequeño Abel, que significa *nada*" (I, 52).

apegados al mundo sensible son como Caín porque creen que la vida consiste en acumular experiencias sin darse cuenta de que *tal posesión no da la verdadera posesión* del espíritu, dado que este es desposesión o desapego. Y lo que es más sutil; el hombre cree erróneamente que son suyos los pensamientos que experimenta, cuando en rigor, no hay nada de tal.

Explicaba san Bernardo que teniendo todo su *peso*, *número* y *medida*, Yahweh hizo al hombre *recto*, es decir, a su semejanza[133]. Pero una vez perdida la similitud, aunque conservó el cuerpo recto, empezó a llevar el alma encorvada, por lo que no quedaba otra solución que el enderezamiento del alma[134].

Para recorrer el *tour* espiritual hacia el desapego no hay nada mejor que observar como los propios pensamientos y sensaciones generados a partir del mundo sensible nos azotan diariamente sometiéndonos a la alternancia del dolor y de una paz efímera. Filón se inspira en el mito platónico del Fedón para presentar al espíritu esclavo de los sentidos: «Cuando el cochero es el amo y guía de las bestias, lleva el carro adonde quiere; cuando las bestias se han hecho las amas, el cochero ha sido frecuentemente arrastrado. De igual manera, cuando el guía o el piloto del alma domina al animal, la vida es recta; pero cuando la sensación domina a la razón, se apodera de ella una terrible confusión» (Filón, III, 223-224).

---

[133] san Bernardo, *Obras completas* I, Sermón II de la Natividad del Señor, pss. 130-131.
[134] *Mateo* X, 22.

En suma, los cainitas (los ávidos de deseos) sufren una ilusión o alucinación generada por sus propias mentes al estar erróneamente convencidos de que son autores de sus pensamientos y obras. Tal error puede disiparse si se comprende que la mente tiene dos facetas; vuelta hacia el interior se purifica al encontrarse con la chispa o fragmento divino, pero vuelta al exterior sólo encontrara enajenación y frustración; "Existen dos mentes, la del todo, que es Dios, y la del individuo; aquel que huye de lo que está vuelto a sí mismo se refugia en la mente de todas las cosas. En efecto, quien abandona la mente propia reconoce que no es nada lo que es según la mente humana, y lo pone en relación con Dios" (Filón, *Leg. Alleg.* III, 9, 29).

Moisés ante la zarza ardiente

> "Estas cosas, oh *mistos* cuyos oídos no están aún purificados, recibidlas y no las repitáis a nadie. Yo, iniciado en los grandes misterios cerca de Moisés, el amigo de Dios, no he dudado en acercarme" (Filón de Alejandría, *Cher.*, 49).

Debemos a un escritor del siglo IV, Gregorio de Nisa[135], el desvelamiento de otro de los pasajes bíblicos que ha tenido singular presencia en el simbolismo masónico y en las enseñanzas de los diferentes grados. Se trata del episodio de la vi-

[135] Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944; A. Spira (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Filadelfia, 1984.

sión de Moisés ante la zarza ardiente en el Sinaí que, por lo demás, es recogida en diversos catecismos masónicos.

Para ascender o culminar la cima del Monte Sagrado, Dios manda lavar las vestiduras «indicándonos con el simbolismo de las vestiduras el decoro exterior de la vida» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 155). Igualmente, hay que despojarse del calzado (los sentidos) e incluso de los propios pies (el entendimiento porque es necesario desnudar por completo el alma; «no es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la que se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojarse los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 22). Culminado el ascenso del Monte Sinaí, tiene lugar la segunda teofanía que es representada mediante la tiniebla *mística*[136]. Moisés, «adentrándose en la densa nube donde está Dios» (Ex 20, 21), llega hasta «la tienda no hecha por mano de hombre» (Hb 9, 11) y allí es donde «Moisés fue instruido proféticamente en figuras acerca del misterio de la tienda que abarca el universo»[137]. Gregorio de Nisa se pregunta «¿Qué quiere decir el que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios?» (*Vida de Moisés* II, 162), ¿cuáles son esos misterios de la "tienda que abarca el universo"? Ciertamente, cuando se dice que *Moisés entró en la tiniebla, donde estaba Dios* (Ex 20, 21), *que hizo de las tinieblas su escondite* (Sal 17,

---

[136] J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris, 1952-1995, pp.1872.1885.

[137] Esta tienda es Cristo, *fuerza y sabiduría de Dios* (1 Co 1, 24), que en su propia naturaleza no está hecho por mano de hombre, pero que permitió ser hecho cuando fue conveniente que su tabernáculo fuese construido entre nosotros» (San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* II, 174).

12), hay que entender que las tinieblas representan lo que está más allá de los sentidos y de la inteligencia humana.

Recordemos que Filón interpreta en la misma clave metafísica los acontecimientos de la vida de Moisés. Retirado a la soledad del desierto (ascesis), liberará a las siete hijas de Jetró (los cinco sentidos y las dos potencias) de los malos pastores que quieren sustraerlas al dominio del espíritu. También interpreta alegóricamente el matrimonio con Séfora como el de la unión del espíritu y de la sabiduría (*Post*., 78). Igualmente, la salida de Egipto es «el paso fuera del cuerpo y de las pasiones que sujetan el espíritu, a la manera de un río impetuoso. La Pascua significa la purificación del alma» (*Spec. Leg*., II, 147). Todos estos episodios de la vida de Moisés simbolizan el proceso de purificación del alma humana que pretende ver cara a cara a Dios. Hasta entonces ha visto a Dios indirectamente, es decir, a través de su reflejo en la Creación, de modo que las imágenes generadas en ese espejo, por muy bellas que puedan parecer, son mudables e inconsistentes porque están sometidas al tiempo (cambio) y al espacio (formas). La meditación, por muy sutil que sea, al basarse en la separación sujeto que medita y objeto de meditación, no puede salir de ese espejo. "El espíritu se representa a Dios creando el mundo como en un espejo" (*Dec*., 105).

Pero Moisés aspira a superar este conocimiento indirecto de Dios (por la meditación) y conocerle cara a cara (la contemplación): «No te muestres en el cielo, la tierra o cualquier otra de las cosas creadas, Dios mío. Porque las imágenes creadas son perecederas, mas las que están en el increado perma-

necen eternamente[138]» (*Leg. All.*, III, 101). De esta manera, al interpretar en clave contemplativa el episodio de Moisés ante la zarza ardiente, Filón revela al lector las claves del último paso (el paso sin paso) que precede a la contemplación de Dios. En efecto, Filón describe un estado contemplativo previo a la "iluminación" o éxtasis místico que describe como "tinieblas". Tal estado acontece *después de haber rechazado toda información venida de las otras cosas* y se caracteriza por la singularísima circunstancia de que *no hay nada*; ni ideas, ni formas, ni comprensión[139]. Ello requiere inicialmente de una intensa y recta atención (*kawwanāh*), es decir, una atención sobre sí mismo (o prestar atención sobre la propia atención) con total desapego a los objetos externos y «dirigir el corazón al Padre que está en los cielos» (*Talmud*, *Berakhoth*, I, 5b). Filón reconoce tal estado en el pasaje bíblico de la ascensión del Sinaí en donde «Moisés penetra en la tiniebla en donde mora Dios; es decir, en las nociones ocultas y sin forma sobre el Ser» (*Post.*, 14). Ello se debe a que «Moisés ha contemplado la realidad sin forma –los divinos oráculos dicen, en efecto, que ha penetrado en la tiniebla, simbolizando con ello la esencia invisible e incorpórea–, habiéndolo explorado todo de todas las maneras, trataba de ver el bien único y muy deseable. Pero como no encontraba nada, ni siquiera una idea que tuviera alguna semejanza con lo que esperaba, después de haber rechazado toda

[138] Metáfora utilizada también por san Pablo: «Ahora vemos en un espejo, mas entonces veremos cara a cara: hoy conozco en parte, mas entonces conoceré como soy conocido» (I Cor., XIII, 12). Tal argumento será desarrollado con amplitud siglos más tarde por Nicolas de Cusa.
[139] También en esto Filón anticipa las descripciones del estado de vacío del alma que alcanza su expresión más conocida en la *noche oscura del espíritu* de san Juan de la Cruz.

enseñanza venida de las otras cosas, buscó la ayuda de aquel mismo a quien buscaba, diciéndole: "Muéstrate a mí para que te vea claramente"» (*Post.*, 7-8).

La escalera del Jacob en el trazado del grado de aprendiz

> "- ¿Qué escalera tuvieron para la construcción del Templo?
> - La de Jacob, que se alzaba entre cielo y tierra" (Manuscrito *Dumfries*, *circa* 1710).

El trazado del grado de aprendiz masón contiene una escalera por la que suben y bajan varios ángeles. La interpretación moralista la identifica con la escala de las virtudes cristianas (Fe, Esperanza y Caridad) que hay que practicar con la humildad debida. Ciertamente, para cultivar el Arte Real es imprescindible la humildad. Ya san Benito convirtió la escala de Jacob en escalera de humildad[140]. El propio abad de Claraval desarrolló el tema en su tratado de *Los grados de la humildad y de la soberbia* acudiendo a la escala que el patriarca Jacob vio en sueños, y que «arrancaba del suelo y tocaba el cielo con la cima» (Gen 28, 12). La Regla benedictina la sigue utilizando (RB 7,8) para hacer de ella una escalera de humildad en doce peldaños que conducen al perfecto amor de Dios. Subir la Escala de Jacob es practicar la *memoria Dei*, es decir, recordar continuamente a Dios (Jn 6, 38). «*Nihil operi Dei praeponatur*», «nada se anteponga a la obra de Dios» (43,3).

[140] Regla Benedictina 7, 6-9. Cf. Gen 28,12.

¿Qué es la humildad?, “La humildad es el continuo olvido de las buenas obras cumplidas” (*Filocalia*, vol. I, Diádoco, *Definiciones*, 6) de modo que sea tan espontánea que no quede rastro de ningún sentimiento de ser humilde. Ya san Agustín explicaba en reiteradas ocasiones que la humildad es la principal virtud del buscador espiritual que aspira a coronar la vía contemplativa; “Para conseguir la verdad, el primer camino es la humildad, el segundo, la humildad, y el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares, te daré la misma respuesta” (*Epist*. 118, 22). Es la mejor herramienta para debilitar paulatinamente la soberbia de las actitudes voluntaristas que confían ilimitadamente en el éxito de las propias acciones sin darse cuenta de que nada se puede sin El. Pero esa humildad no es la del que siente el orgulloso de ser “humilde” y necesita constantemente demostrar y presumir de su humildad. El verdadero humilde se alegra de ser tenido en nada, «ha de desear con verdad ser tenido en poco» (C. 15,2).

Dicho esto, y dado que no debemos de perder el ámbito metafísico o iniciático, hemos de hacer ciertas precisiones. De entrada, en el episodio bíblico de la visión de Jacob la escala es algo más que una alegoría moralista; está describiendo una visión de los estados superiores del Ser; “la escalera se apoyaba en tierra y su extremo tocaba el cielo… Yahweh estaba en lo alto de ella y dijo: Yo soy Yahweh… y Jacob tuvo miedo y dijo ¡cuan terrible es este lugar! No es otra cosa que la casa de Dios y puerta del cielo” (Génesis, 28, 11-17).

Y en efecto, el pasaje bíblico de la escala, en rigor, está describiendo la visión o trance extático de Jacob. Por tanto, el

masón no debe perder de vista que, además de la enseñanza moral, la escalera representada en el tablero de logia, le está mostrando la importancia de la visión de los ángeles subiendo y bajando desde el Cielo. Interpretando esta visión del *sueño* de Jacob, el cartujo Hugo de Balma explica en su obra *Sol de contemplativos*[141] que Jacob llegó a Betel (casa de Dios) huyendo de los hombres de Esaú (lo vano), lo que viene a significar que, según los antiguos redactores del Génesis, la contemplación implicaba la convicción de que todo es vano, huero, ilusión pasajera; "El cual por tres escalones de maravillosa doctrina nos muestra subir a esta contemplación, según que a esta obra se puede apropiar aquello del Génesis del patriarca Jacob. Del cual se lee que huyendo de Esaú que le perseguía, viniendo a un lugar llamado Betel, puso por cabecera una piedra y durmiendo en aquel lugar vio en sueños una escala, la cual aunque estaba en la tierra la altura de ella llegaba al cielo. Y los ángeles subían y descendían por ella... Y ¿qué es significado por Esaú, que quiere decir vano, sino las vanidades de este mundo? Pues lo primero que ha de facer el que quiere sobir por esta escalera es apartarse de las vanidades del mundo. Lo segundo que debe facer el que quiere subir a esta contemplación, es guardar todos los sentidos y cerrarlos a las cosas del mundo, y folgar en solo Cristo. Esto es significado en lo que fizo Jacob cuando tomó por cabecera la piedra e dormió después de puesto el sol. ¿Qué significa la piedra sino Cristo

---

[141] Propiamente, la obra *Sol de contemplativos* es una tradución castellana efectuada en 1514 por un franciscano de la obra *Teología mística* o *Viae Sión lugent*, o *Viae Sión lugentis* del cartujo Hugo de Balma, prior de Meyrat, diócesis de Lyon, que vivió a fines del siglo XIII. Su fuente principal es el Pseudo-Dionisio, la Biblia, Tomás Gallus, Ricardo de san Víctor y san Agustín.

redemptor, del cual dice san Pablo: la piedra es Cristo? ¿Y qué quiere decir dormir en la piedra sino holgar en él?" (*Sol de contemplativos* 1).

Además del ascenso por la escalera de Jacob, la espiritualidad cristiana ha recurrido a otros símbolos como la subida al monte Sión, la Jerusalén celeste, etc. para expresar el itinerario del alma. Es significativo que el lugar del que arranca la escalera, sea el mismo en el que Melquisedech o Abrahán ofrecieron sus sacrificios y en el que Jesucristo se inmoló por la humanidad: "La sublimidad del monte Sión excede a todos los montes… en este monte ofreció Melquisedech pan y vino en sacrificio y en él edificó Abrahán el altar de su obediencia, para en él sacrificar a Isaac, su hijo amantísimo. En aquel mismo lugar se durmió Jacob y vio la escala que llegaba al cielo y descendían y subían los ángeles por ella. Allí se edificó el altar de la cruz y se ofreció de su propia voluntad nuestro suavísimo Cristo. Y este monte de Sión, se entienda que antes de Abrahán se llamaba monte Moria, que quiere decir *tierra alta*. Y porque en este monte fue después edificada una señalada torre, llamáronla en lengua hebraica *Sión*, que en nuestra lengua quiere decir *atalaya*" (Laredo, *Subida al monte Sión* I). A mediados del siglo XII Pedro de Celles, en su obra *De disciplina claustrali*[142] (*La escuela del claustro*), explica que gracias a la contemplación, el orante se convierte en ciudadano de la Jerusalén celestial; Ciudadano de Jerusalén es aquel cuyo deseo y afecto, cuyo único anhelo consiste en la contemplación de las

[142] Además de la edición de PL 202, 1110-1146, disponemos de la de G. de Martel, *Pierre de Celles, L´école du cloître*: SC 240 (Paris 1977), con traducción francesa.

cosas celestes y que entre ellas mora, a imitación del Apóstol, que dice: somos ciudadanos del cielo"[143].

Dicho esto, cabe preguntar ¿por qué razón fue incluido el tema de la visión de Jacob en el trazado de logia en el grado de aprendiz masón? Resulta evidente que con ello no solo se señalaba el trance de Jacob como un modelo ejemplar de visión extática, sino además, que uno de los objetivos del masón, por no decir el principal, consistía en adoptar las reglas de vida necesaria y los métodos de accesis adecuados para obtener dicha Gracia.

La meditación en las diez Sefirot de la Nada

> "Alzó la primera al lado de la derecha y la llamó *Jakin*, luego la de la izquierda, y la llamó *Boaz*. Sobre el extremo de las columnas había una moldura de lirios" (I Reyes, 21 y 22).

Uno de los temas meditativos más conocido de la Cábala que ha ejercico profunda influencia en la masonería es el de las *Sefirot*. Las *Sefirot* (en singular, *sefirá*) personifican los diez atributos, cualidades (*middot*) o Nombres de Dios que aparecen en diversos pasajes bíblicos y que, unidos, forman el único y gran Nombre de Dios. Representan los estados múltiples del Ser[144] que abarcan la totalidad del Universo creado por el

[143] *Serm*. 18: PL 202, p. 695. Cf. Fil 3, 20

[144] Sobre esta cuestión, la obra de René Guénon, *Los estados múltiples del Ser*, Madrid, 2006, sigue siendo modélica. La Cábala insiste en que las se-

Gran Arquitecto. Son llamadas también *dibburim* (dichos), *semot* (nombres), *orot* (luces), *kohot* (potencias), *middot* (cualidades), *marot* (espejos), *netiot* (brotes) ketarin (coronas). La forma más frecuente de representarlas es mediante el Árbol de la Vida cósmico.

Conviene precisar que, aunque esto sorprenda a más de uno, las *Sefirot* son conceptos puramente teóricos e ideales sin sustancia[145] cuya utilidad radica en servir de soportes para la meditación sobre las gradas, estados, cualidades o virtudes que debe atender el que anhela alcanzar la visión de la Luz. En este sentido, constituyen un efectivo programa de disciplina. Por ejemplo, el Talmud establece las cualidades, asociadas a cada una de las *Sefirot*, que conducen a *Ruach Ha-Kodesh* (Espíritu Santo): Estudio, Prudencia, Diligencia, Limpieza, Abstención, Pureza, Piedad, Humildad, Temor al pecado y Santidad. De esta manera, el aspirante comienza con el estudio, la observación y la diligencia necesaria para llevar una vida limpia y piadosa que, a través de la humildad y la negación del ego, conduzca a la paz.

La diez *Sefirot* se dividen en dos grupos: Las tres superiores forman la "cara larga" (*Arij Ampin*) o "faz oculta de Dios", es decir, el Dios de la Creación de antes de los seis días. Se representan con la letras *Alef*, *Iod* y *Num* cuyas iniciales forman la palabra *Ain* (Nada). Las siete *Sefirot* inferiores son la

---

firot no están aparte o fuera de Dios sino que son sus aspectos externos; "El es Ellos y Ellos son El" (Zohar, 3,11 b, 70 a).

[145] En el *Sefer Yetzirah* la palabra *Sefirah* suele aparecer siempre unida a la palabra *belimah* (Nada) para reafirmar que las sefirot son conceptos teóricos y sin realidad si los comparamos con Dios.

"cara corta" de Dios (*Zeir Ampin*), la faz de Dios revelada en los seis días de la Creación.

Los nombres de las diez *Sefirot* derivan de ciertos versículos de las Escrituras. Concretamente, el nombre de las tres Sefirot superiores se encuentran en las virtudes otorgadas a Betsalen según Éxodo 31:3l: "Le he llenado con el espíritu de Dios, con Sabiduría, con Entendimiento y con Conocimiento". También se alude a estas Sefirot en Proverbios 3:19,20: "Con Sabiduría Dios estableció la tierra, con Entendimiento afirmó los cielos y con su Conocimiento las profundidades fueron hendidas". Igualmente, en Proverbios 24: 3,4 se dice que "con Sabiduría se construye una casa, con Entendimiento se afirma y con Conocimiento sus cámaras se llenan". Según Proverbios 1:1, de *Chakhmah* (Sabiduría) emanan las siete *Sefirot* inferiores: "La Sabiduría ha construido su casa, ha tallado sus siete pilares". El nombre de las siete Sefirot inferiores aparecen en 1 Crónicas, 29:11: "Tuyos, oh Dios, son la Grandeza (4.-*Gedulah* o Amor *Chesed*), el Poder (5.-*Gevurah*), y la Gloria (6.-*Tiferet*), la Victoria (7.-*Netzach*) y el Esplendor (8.-*Hod*), porque Todo (9) cuanto hay en el cielo y en la tierra (*Yesod*) es (Tuyo), Tuyo, oh Dios, es el Reino (10.-*Malkhut*)".

Para algunos cabalistas, *Binah* es considerada la madre de las siete sefirot inferiores; "llama a tu madre Entendimiento" (Proverbios 2,3). La palabra *Binah* procede del verbo *Banah*, "construir", porque *Binah* es la que construye el mundo con las palabras, ideas, pensamientos. En última instancia, el universo es un pensamiento de Dios sostenido por sus maestros constructores (los "*bonín*").

Las *Sefirot* se pueden distribuir en tres columnas; la de la izquierda es la del Rigor, la de la derecha es la de la Misericordia y la del centro, que es más larga, es la de la Justicia. El mundo de dualidades ha de resolverse en la síntesis o unidad de la columna central. También puede relacionarse con las dos columnas del Templo de Salomón; "Alzó la primera al lado de la derecha y la llamó *Jakin*, luego la de la izquierda, y la llamó *Boaz*. Sobre el extremo de las columnas había una moldura de lirios" (I Reyes, 21 y 22). Para ciertos cabalistas, "las siete sefirot inferiores y sus nombres corresponden a los siete centros de energía existentes a lo largo del lado derecho de la columna vertebral y representan una energía «masculina». La energía «femenina», reside en el lado izquierdo. Cada una de ellas tiene su réplica en el sistema nervioso, el cual, como las sefirot en el Árbol cósmico, tiene su punto de encuentro en Corona, la cabeza, y cada una de ellas tiene su correspondiente conjunto de nombres, como se expone en la Torah. Por ejemplo, utilizando el Cantar de los cantares, el Zohar ofrece meditaciones simbólicas sobre los centros de energía a lo largo de la columna". Tales centros tienen su equivalencia en los siete chakras que recorren la columna vertebral. No es casualidad que en un catecismo masónico, el Dumfries del año 1710, a la pregunta "¿Qué longitud tiene vuestra cuerda?", se responda; "Es tan larga como desde mi ombligo hasta la raíz de mis cabellos… Porque todos los secretos reposan ahí". El diagrama de las *Sefirot* sigue siendo uno de los más utilizados en la Cábala meditativa. Recuérdese que el libro del *Sefer Yetzirah* se basa en la pura y llana meditación en las Sefirot. Las *Sefirot* podían también visualizarse bajo la figura del Adán Kadmón un Hombre

Primordial que también aparece en la visión de Ezequiel. Algunos cabalistas representan esto escribiendo verticalmente las letras del nombre de YHWH, pues ciertamente semejan la figura humana.

En este contexto, *Ain Sof*, el Ser puro e indiferenciado que, desde la perspectiva de lo creado, es visto como «Nada» o «Vacío», se mantiene fuera de toda representación. Por el contrario, al meditar sobre la primera Sefirot (*Keter*), se podía imaginar una cabeza humana andrógina. Igualmente, la meditación sobre *Jokmah* se visualizaba como una «cara» masculina, correspondiendo a *Binah* la «cara» femenina. El «brazo» derecho correspondía a *Jesed*, el «brazo» izquierdo a *Geburah*; el tronco del cuerpo a *Tiferet*. *Netzaj* equivalía a la «pierna» derecha y *Hod* a la izquierda. *Yesod* se asociaba a los genitales y *Malkut* representaba los pies asentados en el mundo físico. Las *Sefirot* son también objeto de oraciones, invocaciones o cantares.

La mística universal ha desarrollado diversos argumentos literarios que reflejan la unión o intimidad con Dios (que adopta la forma del padre o amigo) o con el Alma (figurada como la amada). En la mística judía, el ejemplo más significativo de poesía amorosa es el Cantar de los cantares. La meditación sobre el Alma o sobre la Gloria Divina (*Shejinah*) como aspecto femenino de Dios, llevaba al cabalista a visualizar una bella mujer con setenta caras que escondía un aspecto del alma. Este motivo meditativo lo encontramos en la antigüedad; entre los antiguos iranios es la *Daena* como *Alter Ego Superior* que aparece en el puente *Chinvat* que comunica con el Más

Allá; la Eurídice rescatada de los Infiernos por Orfeo; la Brunilda rescatada del anillo de fuego por Sigfrido, etc. cuyos argumentos se prolongan en el rescate, salvación, encuentro o despertar de la bella princesa durmiente o Blanca de las Nieves a cargo del Héroe solar, etc.

La presencia o influencia de las Tres Madres (*Alef Mem Shin*) en el esquema antropomorfo de las Sefirot lleva, por su parte, a interesantes desarrollos. En efecto, imaginadas como el Hombre Primordial o Adan Kadmón, Shin corresponde a la línea superior de la cabeza situada entre *Chakhmah* y *Binah*; Alef representaría la linea central del pecho entre *Chesed* y *Gevurah*; y *Mem* la línea inferior del vientre, entre *Netzach* y *Hod*[146]. Para algunos cabalistas, como Abraham Abulafia, la alianza de la lengua está en la cabeza, la cual, en cuanto sede del flujo de pensamientos, es considerada como el centro de la conciencia tipo *Binah*. En el pecho se sitúa el corazón como símbolo del alma. Finalmente, la alianza de la circuncisión se sitúa en la región del vientre, cuyo funcionamiento inconsciente se identifica con *Mem* y la conciencia tipo *Chakhmah*[147]. Por eso algunos místicos contemplan su vientre mientras intentan conseguir la conciencia tipo *Chakhmah*. Repárese en la notable relación entre las zonas corporales citadas (cabeza, pecho y vientre) con los tres signos masónicos correspondientes a los tres grados de aprendiz, compañero y maestro.

[146] No por casualidad, estas zonas del cuerpo humano coinciden respectivamente con los tres signos del aprendiz, compañero ymaestro masón.
[147] Para estas relaciones vid. A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, cit., p. 185.

Las tres Madres también pueden representar los tres sucesivos estadios de la meditación (observación, concentración, contemplación) equivalentes a las tres etapas de la meditación vedanta (*dharana*, *dhyana*, *samadhi*), a la vez que proporcionan las tres palabras sagradas o mantra asociados a tales estados.

El carro de Ezequiel

> "Todo cuanto sea llamado (*Atzilut*) por mi Nombre, por mi Gloria, lo he creado (*Beriyah*), lo he formado (*Yetzirah*), y lo he hecho (*Asiyah*)" (Isaías 43, 7).

En la Biblia hay pocas menciones a las experiencias místicas. Por eso mismo, para los cabalistas el relato de la visión del profeta Ezequiel, por su minuciosidad, se ha considerado modélico. En él se describe el viaje extático de Ezequiel en un Carro (*Merkava*) a través de una serie de mundos, moradas o estados de conciencia denominados *hekalot* («palacios») que reproducen el peregrinaje del místico hacia la versión ideal o celestial del Templo de Jerusalén. De ahí que el Talmud llame al trabajo del místico *Maaseh Merkava*, los "Trabajos del Carro" en el sentido de "montar", viajar y alcanzar una visión angelical. En sentido genérico, también hace referencia a las técnicas de meditación requeridas para alcanzar la visión de Dios mostrada en el libro de Ezequiel. La palabra *Merkava*, que se emplea para describir a los querubines que hay sobre el Arca, deriva de la raíz *Rakhav* ("montar") porque también designa el acto de "montar" en ellos. Así en 1 Crónicas 28:18 y sobre todo en Salmos 18:11; "[Dios] montó en un querubín y emprendió

el vuelo, y planeó sobre las alas del espíritu", porque Dios "monta" o "planea" con las alas del espíritu (*Ruach*).

La antigua literatura de los *Hekalot* (por ejemplo *Hekalot Rabbati*) describía minuciosamente los siete Palacios, los ejércitos celestes que moraban en ellos, los ríos de fuego, los puentes que los sorteaban, las visiones engañosas, la hostilidad de los ángeles de la destrucción, etc. que el meditador había de sortear en su ascenso o viaje a través de cada uno de los Palacios. En la puerta de cada Palacio había de mostrar a los "guardianes del umbral", los "sellos", palabras de paso o contraseñas que consistían en los Nombres secretos de Dios o dibujos cargados de influencia mágica (como en el libro *Pistis Sophia*) so pena de padecer su ataque. Cuando el meditador (al igual que hizo el profeta Elías o Ezequiel) hacía uso del Nombre específico para esa puerta, el ángel la abría. Solo entonces, la consciencia del meditador atravesaba la puerta, ascendiendo hasta la Luz más recóndita. "En el caso hipotético de que su camino estuviese bloqueado por un guardián demoníaco, el místico podía representarse el Juicio de Dios como una esfera roja brillante y repetir el Nombre Sacrosanto «*Adonay*» hasta que el temido guardián desapareciese"[148]. Esta conjuración no hace sino prolongarse en la llamada *liturgia de la puerta*[149]

[148] P. Besserman, cit. p. 24.

[149] Por su parte, los autores del *Sefer Yetzirah* también dividieron la meditación sobre las letras en una serie de estadios o «puertas», «sendas» y «partes». El meditador comenzaba su práctica o "viaje" a través de las puertas visualizándose a sí mismo como un ángel. Las dos primeras puertas de entrada se denominaron Puerta de los Cielos y Puerta de los Santos. En esta literatura, guardianes del Carro como Ariel, Rafael y Gabriel personifican los diversos estados que se producían durante la meditación. Los antecedentes más antiguos de un peligroso viaje a traves de

que, por ejemplo, aparece en Salmos 24, 1 y ss. para servir de interrogatorio ante la puerta del santuario; "¡Puertas, alzad los dinteles, levantaos, antiguos portones, y que entre el rey de la Gloria!". Los peligros aumentaban en el sexto Palacio porque allí era como si "un millón de olas se vertieran a pesar de que no hay allí ni una gota de agua, sino tan sólo el esplendor de las piedras de mármol puro que forman el suelo del palacio"[150]. Si el viajero confundía tales visiones con agua, era despedido del Palacio. Finalmente llegaba hasta el Trono de Dios, sobre el que estaba "una figura de apariencia humana" (Ezequiel 1,26), el Hombre Celeste o Adán Kadmon.

Solo a partir del siglo III se introduce en la literatura de la *Merkava* una corriente moralista que asigna a cada uno de los siete Palacios una virtudes morales; el ascenso por los Palacios equivalía a la escala de ascenso por las virtudes[151].

Llegados a este punto hay que preguntarse ¿cuál fue la visión del profeta Ezequiel? La descripción se centra en cuatro niveles ascendentes, teniendo en cuenta que Ezequiel los des-

---

mundos en los que conjurar a los guardianes de sus puertas se encuentra en el *Libro de los Muertos* egipcio.

[150] Por eso advertía R. Aqiba a los que entraran en el Jardín del Edén; "cuando llegues al Palacio de las piedras de mármol puro, no digas agua, agua". La similitud en la recomendación de no beber agua (simbolizando el apego material en general y a los pensamientos en particular) de esta narración con las fórmulas funerarias órficas y eleusinas no son una coincidencia. También se ha supuesto que tal imagen era una representación de la versión ideal o celeste del Templo de Jerusalén.

[151] Por ejemplo en *Maaseh Merkabah*, par. 9. Ha sido editado y traducido por Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Languaje in a Rabbinic Ascent Text*, Nueva York, 1989.

cribe estando situado él mismo en el tercer nivel de los querubines o *Chayot*:

El nivel o universo de los ángeles (*Ophanim*) está bajo el nivel de los *Chayot*, y está poblado de ángeles en forma de rueda. Son los *Ophanim* (singular, *Ophan*): "Cuando miré a los *Chayot*, y los ví, había un *Ophan* en la tierra, cerca de los *Chayot*" (Ezequiel 1:15). Sobre ellos se encuentra el nivel de los querubines (*Chayot*); "Los querubines se levantaron; este es el *Chayah* (querubín) que vi junto al río Quebar" (Ezequiel 10:15). Por encima está el mundo del Trono de Dios, dado que el profeta, desde el mundo de los *Chayot*, alzó su "mirada": "Sobre el firmamento que había sobre sus cabezas se encontraba algo semejante a un Trono" (Ezequiel 1:26).

Finalmente, Ezequiel visualizó el universo de Dios como Adan Kadmón sentado en el Trono; "y encima de lo que parecía un Trono había lo que se semejaba la figura de un Hombre" (Ezequiel 1:26). Conviene tener presente que en la Biblia se habla metafóricamente de "la mano de Dios", "el ojo de Dios", etc. como si tuviese un cuerpo[152]. De hecho, la Cábala explica que las diversas partes del "Cuerpo" de Dios representan las distintas Sefirot. Por lo demás, cuando se dice que Dios "se sienta", ha de interpretarse al hecho de que Él desciende o se "rebaja" para ocuparse del mundo.

---

[152] Esta visión dio origen a una doctrina esotérica llamada siur quomad ("medida del cuerpo") sobre las medidas y nombres secretos de las diferentes partes del cuerpo de Dios.

Del relato de esta visión, los cabalistas deducen que Ezequiel había tenido la visión de los Cuatro Universos[153] (que se corresponden con las cuatro letras del *Tetragrámaton*). Ciertamente, como Ezequiel alcanzó sólo el nivel de Yetzirah, al elevar su mirada interior vio el Trono por encima de su punto de visión. Por eso dice que lo vio borrosamente como "la semejanza a un trono". Igualmente, al ver al "Hombre sobre el Trono" dos niveles por encima de él, describe su visión como el reflejo de un reflejo, "la semejanza de la apariencia de un Hombre".

Los nombres de estos Cuatro Universos proceden de Isaías 43:7: "Todo cuanto sea llamado (*Atzilut*) por mi Nombre, por mi Gloria, lo he creado (*Beriyah*), lo he formado (*Yetzirah*), y lo he hecho (*Asiyah*)". Por tanto, se refieren, respectivamente, a los verbos *llamar*, *crear*, *formar* y *hacer*.

1.- *Atzilut* es el mundo de la Emanación (*Olam ha Atzilut*) que procede de las diez palabras pronunciadas por Dios para dar origen a la creación. Contiene la tres primeras sefirot.

2.- *Beriyah* es el universo de la Creación (*Olam ha Beriyah*) descrito en el libro del Génesis representado por el Trono de Dios. Contiene la cuarta, quinta y sexta sefirot inferio-

[153] La influencia de la filosofía judía y neoplatónica en la especulaciones de los cabalistas medievales originó la doctrina de los cuatro universos que ya aparece en el Zohar y alcanzó su máximo desarrollo en la los círculos de Safed durante el siglo XVI.

res. La parte del alma humana que alcanza este nivel es *Neshamah*.

3.- *Yetzirah* es el mundo de la Formación (*Olam ha Yetzirah*) que contiene a la séptima, octava y novena sefirot a modo de extremo de la zona más elevada del mundo arquetípico de la formación que descansa en el parte inferior del mundo de la creación (*Beriyah*). Al igual que en otras tradiciones como la vendanta o la musulmana, corresponde al estado de conciencia del Hombre Primordial, Adán, antes de abandonar el jardín del Edén. Corresponde al nivel de *Ruach* en el alma humana.

4.- *Asyyah* es el Universo de la Acción o de la Composición (*Olam ha Asyyah*) que representa la décima sefirot, nuestro mundo de la materia, de las«cáscaras» o «caparazones» (*Quelipot*), procedentes de las vasijas rotas. corresponde al nivel de *Nefesh.*

Cada uno de estos cuatro mundos se relaciona con los cuatro elementos; fuego, aire, agua y tierra de modo que la acción de atravesar sus umbrales respectivos equivale a superar una prueba. Como se ve, la analogía con las etapas de las pruebas de la iniciación masónica son evidentes: tierra (cámara de reflexión), agua, aire y fuego. Como lo son la posición de los oficiales de la logia siguiendo las sefirot o Arbol de la Vida.

Para quienes siguiendo la línea cabalista pretenden hacer progresos en masonería sin perderse en hueras descripciones conviene que sepan que, acudiendo a la filología hebrea, se

puede aclarar el sentido y naturaleza de estos cuatro mundos o universos. En efecto, del análisis etimológico de las palabras hebreas *Bara* "crear"; *Yatzar*, "formar"; y *Asah*, "hacer", se deduce que *Bara* se refiere a la creación ex nihilo, "algo de la nada". *Yatzar* expresa la idea de formar algo a partir de una sustancia preexistente, "algo de algo". *Asah* indica la conclusión de una serie de acciones. Pero ¿en qué situación queda entonces el universo supremo de *Atzilut*? Dado que *Beriyah* (Creación) es "algo de la nada", se deduce que el universo situado "encima", es decir, el universo supremo (*Atzilut*), es la "Nada" (*Ayin*). Por eso, al emanar las Sefirot de *Atzilut*, el *Sefer Yetzirah* y algunos cabalistas las denominan Sefirot de la Nada (*belimah*). Y recuérdese que ya hemos mencionado que las tres *Sefirot* superiores se representan con la letras *Alef*, *Iod* y *Num* cuyas iniciales forman la palabra *Ain* (Nada). De esta sutil manera se indica al iniciado que el proceso meditativo consiste en un acercamiento progresivo hacia la Nada o el Vació, hasta el anonadamiento final del ego. "Esta insistencia en la absoluta vacuidad de la experiencia meditativa judía fue, y continúa siendo, un rasgo característico del verdadero buscador espiritual. Pueden presentarse visiones gloriosas o terribles, pero éstas no son otra cosa que manifestaciones de la mente y el cuerpo de quien medita"[154].

La *Nada*, aunque resulta intelectualmente incomprensible, viene a suponer la desaparición del conocimiento ordinario entendido como relación sujejo-objeto. Si el proceso de conocimiento implica los tres elementos sujeto conocedor, objeto

[154] P. Besserman, cit., p. 23.

conocido y acción de conocer, el conocimiento intuitivo o, mejor dicho, el no-conocimiento, transciende esa relación personal o individual unificando esas fronteras cognitivas. En la Nada no hay diferencia entre sujeto y objeto no porque el sujeto que conoce sea simultáneamente todo lo que se conoce sino porque no hay Nadie que conozca ni Nada que conocer. Por eso se ha dicho que Dios no conoce porque en Él no hay separación entre sujeto y objeto, su no conocimiento es omniabarcante y omnicomprensivo. De ahí que la única forma comprensible en que la Divinidad puede explicar a Moisés quien Es, sea diciendo; "YO SOY EL QUE SOY", es decir, Soy el Único que conoce y lo Único que es conocido, sin atributos, nombres, ni cualidades. Pero esa autorreflexión de Dios, que ya implica de alguna manera un "salir de Sí Mismo", es interpretada por el sabio como una hierofanía o pensamiento equivalente al Verbo que desencadena la Creación del Universo. Es decir, es el pensamiento que divide entre sujetos y objetos, el que crea el mundo que nos rodea y nos proyecta sobre algo sacándonos del mundo del conocimiento intuitivo de Dios o Paraíso. Por tanto, la forma de volver al jardín del Edén consiste en resolver y trascender ese sentido de separatividad sobrevenido.

Esto explica también que, desde el punto de vista metafísico, todos los universos o estados del Ser, sefirot, etc. puedan considerarse meros conceptos instrumentales, ideas, es decir, construcciones imaginarias hechas de algo tan etéreo, subjetivo y volátil como el pensamiento humano.

LA PALABRA DE PASO PARA RECORRER LAS SIETE MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR

> "No hayas miedo, que *yo soy*" (Santa Teresa, 6M 8, 3).

Uno de los más conocidos ejemplos de santa Teresa para explicar el itinerario del peregrino espiritual hacia el centro del alma se refiere a la metáfora del castillo o palacio interior. Las siete cámaras o moradas representan etapas o estados interiores pues «nuestra alma es como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas» (1M 1, 1). Recordemos la cita evangélica según la cual *en la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Jn. 14, 2). De ahí que «hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada o palacio muy grande y hermoso y que este palacio es el mismo Dios» (6M 10, 3). Este castillo interior "trata únicamente de lo que es El" y, por tanto, de la llamada de Dios al hombre. El le llama por medio de mil «voces y llamamientos» (2M 1, 3) y como el buen Pastor, convoca con su *silbo personal* a quienes están buscando reintegrarse a su palacio o castillo interior, «a su morada» primigenia (4M 3, 2-3). La metáfora del castillo interior sirve a la Santa para que el peregrino considere "nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal" al que no se puede acceder con el entendimiento (1M 1,1). La «cerca de este castillo» del alma son «estos cuerpos» nuestros (1M 1,3). «Este castillo tiene… muchas moradas: unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pa-

san las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1, 3). No obstante, la mayor parte de la gente no siente la necesidad de entrar en el palacio o castillo interior. Ni siquiera saben qué hay «en aquel tan precioso lugar». Algunos, a lo más, merodean por las almenas exteriores por mera curiosidad. Ello se debe a que prefieren «estarse en cosas exteriores que no hay remedio ni parece que puedan entrar dentro de sí», por lo que están abocadas a convertirse en «estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, como lo quedó la mujer de Lot por volverla» (1M 1, 6).

En la primera morada o cámara del palacio o castillo hay que aprender a serenar los sentidos y la mente para predisponerlos hacia el aquietamiento. Hay que ser como un mudo que no oye. Los pensamientos, deseos y ensoñaciones de todo tipo, a modo de sabandijas, son el principal obstáculo a la concentración. Conforme se aquietan los sentidos y las potencias, se atraviesan las moradas pues el alma se acerca al origen de la luz que emite el centro, donde está el Rey. Los que perseveran en el arte de la contemplación mediante el desapego a los pensamientos y desatención a los sentidos externos, se adentran en las segundas moradas y aun en las terceras moradas. Aquí todavía la meditación necesita eventualmente de la ayuda del pensamiento, de modo que las almas «van casi continuo con obra de entendimiento empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; y van bien, porque no se les ha dado más» (4M 1, 6). En las cuartas moradas «comienzan a ser cosas sobrenaturales y… pocas veces entran las cosas ponzoñosas, y si entran no hacen daño, antes dejan con ganancia» (4M 1, 3). El pensamiento deja de acosar con sus caóticos e incesantes reclamos porque el alma ha establecido la necesaria

distancia con ellos; es ya observadora neutral de los pensamientos. Es en estas moradas donde comienza propiamente el arte de resignar los sentidos y las potencias, especialmente el pensamiento, es decir, la práctica de la contemplación. En estas moradas "no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho" (4M 1, 7). La propia santa Teresa confiesa lo mucho que le costó no solo comprender teóricamente qué era la oración sin pensamiento, sino además, alcanzar ese estado de vaciamiento; "Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado y díjome que era así, que no fue para mí poco contento. Porque… veía las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con El, y por otra parte el pensamiento alborotado: traíame tonta" (4M 1, 8).

Precisamente, uno de los momentos más maravillosos en los inicios de la práctica contemplativa acontece cuando uno experimenta por primera vez la consciencia escuadrada, es decir, libre de pensamientos. Tal experiencia es un acicate tal para continuar con la práctica diaria pues "Pena da cuando no es la oración con suspensión, que entonces hasta que se pasa no se siente ningún mal" (4M 1, 11). Y la oración con suspensión de pensamientos es "considerarse en cuadrada manera, y que está Dios de todas partes y verse engolfado en El" (*Libro de la Vida*, XXII, 1).

En las cuartas moradas la santa recomienda una palabra de paso: "¡humildad, humildad! ¿Cómo se sabe si tenemos esa

humildad requerida? Muy sencillo; en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor ni los habéis de tener en vuestra vida" (4M 3, 9-10). En las quintas moradas se explica la *unión regalada* por la que «se desposa Dios con las almas espiritualmente». También la *unión activa o de conformidad* por la que la voluntad se encamina a no tener voluntad, nueva paradoja espiritual que es resuelta por la Santa al explicar que consiste en querer lo que Dios quiere, «Pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos en procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios» (5M 1, 3). La oración de unión simple (para diferenciarla la unión plena de las sextas moradas) acontece con la resignación de los sentidos y del pensamiento; "no hay imaginación, ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien… porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto". En las sextas moradas el alma es llevada "a cosas sobrenaturales y a perfecta contemplación" (6M 7, 11). Más concretamente se refiere la Santa a la oración de quietud. Y aunque para alcanzar el estado de quietud "hay unos principios, y aun medios, que tienen algunas almas" (6M 11, 4), pero "en esta oración no se ve nada, que se pueda decir ver, ni con la imaginación; digo vista, por la comparación que puse" pues, tanto en ésta como en la séptima morada, manda Dios cerrar no solo las puertas de las moradas, excepto de la que El ocupa, sino también «las del castillo y cerca», es decir, los sentidos corporales. Ahora bien, como no se ve ni se entiende, ni se siente nada ¿cómo puede haber un recuerdo de esa experiencia que pueda luego ser transmitido a otras personas? "Parecerá imposible, porque si

las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador" (6M 4, 4).

Distingue la santa entre la visión imaginaria y la visión intelectual. En la primera, al obrar en ella el pensamiento, la experiencia meditativa corre el riesgo de estar condicionada por nuestras tendencias inferiores. Por el contrario, la "que llaman visión intelectual, no sé yo por qué" (6M 8, 2), consiste en una visión unitaria "sin ver nada con los ojos del cuerpo... Si esto todo pasa estando en el cuerpo, o no, yo no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo ni tampoco que está el cuerpo sin alma" (6M 6, 8). Ella acaece cuando viene "de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios, ni aunque digo que ve, no ve nada, porque no es visión imaginaria, sino muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo" (6M 10, 1). Esta experiencia no dual de visión de Dios en todo o de todo en Dios, es llamada arrobamiento o rapto porque roba Dios el espíritu una vez ha cerrado las puertas de los sentidos, pues "no quiere estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas" (6M 4, 9). "Este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta.

Explica la santa las diversas formas e intensidad de estos raptos místicos, deteniéndose en el *vuelo del espíritu* porque provoca un

«harto temor» por la turbación de "verse arrebatar el alma" (6M 5, 1). Compara este trance con "un relámpago,... porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto" (6M 9, 3), o con el ímpetu de una ola tan poderosa que arrastra "la navecita de nuestra alma" dejándola sin piloto (6M 2, 3). Refiere la Santa que, para resistir tales acometidas decía para sí "No hayas miedo, que yo soy", nombre de Dios revelado a Moisés ante la zarza ardiente y que, según confiesa la Santa, le había sido confiado por una voz interior en uno de sus éxtasis místicos; "Tenían tanta fuerza estas palabras, que no lo podía dudar por entonces, y quedaba muy esforzada y alegre con tan buena compañía (6M 8, 3). En diversas ocasiones, recuerda la Santa que todo este sublime y misterioso proceso se hace con el *calor del Espíritu Santo* como *mediador* entre el alma y Dios; «Paréceme a mí que el Espíritu Santo debe ser medianero entre el alma y Dios, y el que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está» (MC 5,5).

Entonces son llamados a la última morada. Siendo el "desasimiento grande de todo", es metida el alma en la séptima morada "porque está la voluntad y apetito tan hecho uno con Dios, que tiene por su gloria cumplir lo que Dios quiere" (*Llama*, I, 5). La santa equipara este estado o morada al de Adán en el Paraíso terrenal porque "Adán en la inocencia… no tiene en sí hábito del mal (*Cántico*, XXVI, 4). El efecto de esta unión transformante es el *olvido de sí mismo*, porque el alma "no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios" (7M 3, 2). El alma "ya no es ni querría ser en nada, nada, sino… la gloria y honra de Dios" (7M 3,2). Y es en el total olvido de uno mismo, el total desapego, incluido el desapego

al deseo de desapego, cuando se cumple que “Vivo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (San Pablo, *Gál*, 2, 20), paradoja final del itinerario místico que resume la vacuidad del mundo frente a la plenitud de lo que está Más Allá, pues “Salí del Padre y vine al mundo, ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre” (Jn. XVI, 28).

MEDITAR EN LA NADA Y NO PENSAR NADA

> "No consiste la perfección en no pensar nada, pues de esta manera los que duermen, cuando no sueñan, y los pasmados serían perfectos; y por tanto, si en alguna parte hallares que hay algún bien en no pensar nada, entiende que aquello se dice a los muy nuevos en este ejercicio por que aprendan a se tornar de las distracciones con humildad a Dios... antes te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso; y el menor bien que tiene este no pensar nada es una atención muy sencilla y sutil a solo Dios" (Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, Sevilla, 1537, tr. 21, cap. 4, pp. 592-593).

¿Qué quieren decir los maestros de las diferentes tradiciones esotéricas cuando coinciden en afirmar que la meditación sin objeto consiste en "no pensar nada"? Ciertamente, se ha dicho; "Retraed el pensamiento de todas las cosas materiales y no encontraréis nada en lo que pueda descansar vuestra alma" (*Escala de perfección,* I, 53). Aunque el concepto de "no pensar en nada" posee muchos registros, desde el punto de vista de la práctica meditativa significa no ocuparse en nada creado, no pensar, no desear, no imaginar, no sentir. Aunque ese "no pensar *nada*" parece una expresión tremenda que asusta, no es más que un *verse sin ego*. En efecto, el vacío o desasimiento de los pensamientos es conceptualizado como una *nada* porque el mundo sensible de los objetos, es decir, la

Creación o el Universo, son pura Nada respecto al Espíritu. Ese "no pensar en nada" es descrito como una visión pura, sencilla y sutil a través de un "ojo simple". Se trata de un "ver nada" que implica "ver todo", porque trascendida la visión ordinaria de objetos, el sujeto que ve que los objetos son "nada", puede verse a sí mismo y, tras ello, presenciar que no hay *visión individual*, que no hay *nadie* o un "alguien" que vea *nada* sino pura visión transpersonal o supraindividual. Esto es lo que algunos místicos denominan *inteligencia*, *intuición* o *consciencia pura*.

En los textos bíblicos se desarrolla claramente la idea de que Dios no puede ser conocido porque está más allá de cualquier comprensión especulativa. No es posible alcanzar un conocimiento religioso o racional de Dios ni siquiera con la contemplación toda vez que ésta solo puede proporcionar la experiencia de la no separatividad, es decir, de lo que no soy y, por *via remotionis*, de la verificación intuitiva de lo que soy *en* Dios. Por eso, ninguno de los Nombres de Dios se refiere al Creador en Sí Mismo sino a las cualidades o atributos mediante los que Dios que se manifiesta en la creación. Esto se personifica en que el primer Nombre de Dios que aparece en el Génesis, *Elohim*, es una palabra plural, una pluralidad de fuerzas.

Entonces ¿cómo comprender al *Deus absconditus*, Absoluto e ilimitado que representa la Perfección o Totalidad Absolutas en la que no hay distinción, ni separación? Para responder a ese enigma, Isaac el ciego retomó el concepto *Ain Sof* (literalmente, *sin fin*). *Ain Sof* no es un nombre de Dios sino un mero concepto utilitario que expresa el ocultamiento y reco-

nocimiento de que no hay palabras que puedan describir o definir a Dios. No obstante, algunos cabalistas posteriores tendieron a objetivizar *Ain Sof* transformándolo en un Nombre de Dios del que emana[155] o se crea *Ayin* (la Nada). Esa Nada es una barrera intelectual que impide el paso a todo hombre que pretende conocer racionalmente a Dios. Por ello, para otras corrientes cabalistas Dios, que es *Ain Sof* para Sí Mismo, recibe el nombre de *Ayin* (Nada) en relación a su primera revelación.

Como ya se ha mencionado, la Cábala define los estados del Ser como un *Ayin*, es decir, Nada. Igualmente, al considerarse que la Creación (*Beriyah*) consiste en crear algo de la Nada, se deduce que el mundo que ha originado *Beriyah,* o sea, el mundo de *Atzilut*, es esa Nada. Por eso en Job 28, 12 se dice que "la Sabiduría (*Chokhmah*) nace de la Nada (*Ayin*)". También en Job 26, 7 se dice que "Él extiende el norte sobre el Caos, cuelga la tierra sobre la Nada (*Belimah*)", haciendo referencia a la inanidad o espejismo de la Creación. La palabra *Beli-mah* deriva de *Beli*, que significa "sin", y *Mah*, que significa "algo". Es decir, *Beli-mah* significa "sin cosa alguna" o "nada". Otra etimología la hace derivar de la raíz *Balam*, que significa "embridar". Entonces *Belimah* sería lo "inabordable", aquello que no puede ser descrito, en suma, lo "inefable". De hecho, *Keter*, la Sefirah suprema, es denominada también mediante la palabra *Ayin*, que significa "nada", siendo entonces *Ain Sof* (del que emana *Keter*) un principio o concepto metafísico más

[155] La doctrina de la creación *ex nihilo* era salvada argumentando que la emanación de Dios se efectúa dentro de Dios mismo. Así, todo el proceso de la Creación de las Sefirot era inmanente a Dios mismo, lo que implicaba que la Divinidad, siendo Una o Única, hacía de la Creación mera Nada; de ahí que las *Sefirot* sean belimah (de la nada).

inabordable aún. *Ain Sof* literalmente es sin-fin, es decir, Infinito, la Nada última:

> *Ain Sof*: Fin de la Nada o Nada última
> *Atzilut*; Nada
> *Beriyah*; creación de la Nada

Sobre este particular, una de las más poderosas herramientas y más difíciles de utilizar[156] es la meditación en la Nada porque cuando el meditador *se niega a sí mismo* y se ve como nada o vacío, con la predisposición adecuada, puede volverse más receptivo a las influencias espirituales. Como dice el Talmud, la persona debe "hacerse a sí misma como si no existiera". Para el contemplativo, una de las finalidades de la meditación en la Nada es verificar, es decir, experimentar por vía de la contemplación, la ilusión de toda separatividad y que la supuesta diversidad de formas y modos de existencia individual no es otra cosa que mera apariencia, dado que la única realidad es indivisa y Una. Por eso está escrito; «Escucha, Israel, YHWH, nuestro Dios, YHWH es Uno» (Deuteronomio, 6, 4). Judah Albotini (1452-1519) recogiendo las enseñanzas de Abulafia y Maimónides, explicaba que ciertos tipos de meditación perseguían "nulificar todas las facultades para permitir que el intelecto oculto emerja"[157]. La anulación del ego-

---

[156] "Entre los senderos de la meditación clásica, el más difícil es el de la meditación no dirigida. En él se debe limpiar la mente por completo de todo pensamiento y sensación, tanto física como espiritual. En este nivel, todo lo que se experimenta es una nada absoluta… es uno de los métodos más peligrosos y no debería intentarse salvo bajo la guía de un maestro", A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 31

[157] Citado por A. Kaplan, *Meditación y Cábala*, cit., p. 127.

universo (Nada) podía facilitar la emergencia de la presencia de Dios (Todo, Infinito).

Desde el punto de vista de la práctica meditativa, la "intuición" de *Ain Sof*, que implica la experiencia de la nadidad del yo, puede realizarse por medio de la concentración en la reordenación de las letras de la palabra «nada» dado que la palabra hebrea que significa «yo», *ani* (*alef*, *nun*, *iod*), una vez permutada significa «nada», *ain* (*alef*, *iod*, *nun*)[158]. Algunos cabalistas recomiendan referirse a la nada absoluta como "lo que se ve detrás de la cabeza", dado que no hay visión en la nuca. Otra forma consiste en seguir incansablemente los pensamientos hasta su fuente o guarida cortando el flujo mental y estabilizarse en el estado de vacío de pensamiento, es decir, la conciencia *Chakhmah* (por eso es llamada "nada" en relación con el pensamiento consciente o *Binah*). Se llega así al secreto de los secretos; el hombre en cuanto hombre es nada porque *Ein Od Milvado*, "No hay nada más que Dios" (Deut. 4, 25). Este es el gran secreto que no necesita ser guardado porque su experiencia es incomunicable; "la verdadera realidad de nuestra existencia es Ain Sof, Infinito, y así el sentido del yo separado que todos tenemos, la noción de que "tu" y "yo" somos almas individuales separadas del resto del universo, en último término no es cierto. El yo es una ilusión, un espejismo"[159].

También en el esoterismo cristiano encontramos un tratamiento pneumológico de la *nada*. Así, el maestro Eckhart distingue al menos tres acepciones de la *nada*; en primer lugar

---

[158] P. Beserman, cit. p. 54
[159] J. Michaelson, *Todo es Dios*, cit. , p. 11.

hay una nada *ascética* en cuanto que el alma ha de vaciarse o desasirse totalmente de sus potencias y de sí misma para llegar a Dios. En segundo lugar, hay una nada *cosmológica* en cuanto que la creación es nada si se la compara con Dios y porque viene de la nada. Y finalmente, hay una nada *ontológica* o *metafísica* que se refiere a la unidad del Ser; la Identidad consigo misma, que equivale a la plenitud más allá del tiempo, el espacio y de toda cualidad. En diversas ocasiones se refiere Eckhart a la primera acepción. Por ejemplo, cuando comenta la experiencia extática que descabalgó a san Pablo del caballo (Hch 9, 3-8) y vió una luz cegadora en la que «nada veía»; "se levantó Saulo del suelo, y abiertos los ojos, nada veía. san Agustín dice: cuando san Pablo no veía nada, veía a Dios. Ahora invierto esta palabra y es mejor así: cuando veía la nada, veía a Dios… porque cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada" (Serm. *Surrexit autem Saulus de terra*).

Con la ironía que le caracterizaba, Francisco de Osuna aclaraba que si bien *no pensar en nada* "es cuando cesan en el ánima todas las fantasías e imaginaciones y especies de las cosas visibles, y así calla a todas las cosas criadas", eso no significa que haya que poner "la perfección en no pensar nada, ca de esta manera los que duermen, cuando no sueñan, y los pasmados serían perfectos; y por tanto, si en alguna parte hallares que hay algún bien en no pensar nada, entiende que aquello se dice a los muy nuevos en este ejercicio por que aprendan a se tornar de las distracciones con humildad a Dios. Mira, pues, que este no pensar nada es más que suena, y que en ninguna manera se puede explicar lo que ello es, por-

que Dios, a quien se ordena, es inexplicable; antes te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa; y el menor bien que tiene este no pensar nada de los varones recogidos es una atención muy sencilla y sutil a solo Dios. Y por entonces, según dice Gerson, está cerrada la puerta a todo engaño del demonio, que comienza siempre por alguno de los sentidos; y finalmente este no pensar nada de que hablamos, por bajo que sea, es un disponerse el hombre desasiéndose y desembarazándose para volar con el corazón a solo Dios, que nos lo demanda libre y muy entero"[160].

La nada o el vacío representan conceptualmente un estado caracterizado por la inexistencia de un sujeto o «yo» que se experimente como algo real. Implica la verificación de que no existe sujeto individual alguno que pueda alcanzar o poseer nada. Resulta paradójico porque cuando se está Allí no hay nadie que pueda reivindicar nada. Y cuando aparece la consciencia individual y el consiguiente sentimiento de apropiación, en ese mismo momento, se deja de estar Allí. La Nada no admite la dualidad ni sensación de separatividad. Por eso es un estado que, al no poder describirse intelectualmente, es designado como "vacío". Pero la *nada* no es únicamente un recurso didáctico sino un principio metafísico de efectos formidables que limpia el *corazón* de toda vanidad y expectativa en este mundo al indicar cual es la verdadera naturaleza del alma definiéndola precisamente por lo que no es; «sólo en la nada

---

[160] Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, Sevilla, 1537, tr. 21, cap. 4, p. 592-593.

reina el perfecto y verdadero dominio»[161] porque esta *nada* señala el paso a lo que No es *nada*. Es, como diría Dionisio Areopagita, una «oscuridad supraesencial» u «oscuridad del No-Saber» en cuanto que carece de límites o particularidades pero, por eso mismo, es también una perfecta plenitud porque el infinito no tiene límites ni definición. La nada muestra el camino que ha de ser transitado por el alma *hasta quedar en el estado en que estaba cuando todavía no existía*.

Para el aprendiz masón, la fórmula "*no pensar nada*" esconde toda una pedagogía de la humildad como virtud imprescindible para acallar la mente. La verdadera humildad de la mente es el abandono de la apropiación de los pensamientos. La humildad nos enseña nuestra *nadidad* ante el Ser que es Dios, y el silencio es la *paz de la mente* necesaria para que se produzca la *escucha*. Ese silencio no es únicamente lo que más agrada a Dios sino que además es el medio más adecuado para que obre sobre el meditador. La idea es que cuando el meditador no piensa o actúa, deja espacio para que Dios "piense" u obre en él. Cuando en la meditación "tuvieres quietud y silencio y *no pensares nada*, entonces obras y haces la obra del Señor, cuya justicia se sirve con silencio. Pues avísote que no pierdas el fruto de tus buenos pensamientos, ni después de cansado tu entendimiento lo lleves por fuerza, sino que cierres a todo la puerta de tu memoria, y tapes tus sentidos, y *no pienses nada*, sino con entero silencio interior debes acechar o escuchar a Dios y esperar en este sosiego, si quiera media hora… con entera y total negación…, si quieres gustar a Dios…, de-

[161] GE, p. 367.

bes ablandar piadosamente el corazón"[162]. En el mismo sentido, para Fray Juan de los Ángeles "Verdad es que a los principiantes en este ejercicio se les aconseja que quiten el pensamiento, y que se presenten a Dios libres de imaginaciones, para que su Majestad les hable al corazón, como a gente que se convierte a él de las vanas distracciones y representaciones de las criaturas. Y este desterrar de pensamientos que distraen es perfección, y necesario para el recogimiento"[163].

Algunos masones afirman que la nada, asusta. Pero eso es un error, porque, en rigor, si se ve la nada, no hay que ver nada más que *nada*... y no la angustia. Y es que una cosa es "ver" la nada y otra cosa es *pensar* en la nada, que es precisamente lo que genera el vértigo. Tal nada es otro concepto mental más hecho de pensamiento. Por supuesto que no se trata de otra forma de nihilismo, pues Cuando se "ve" la nada, lo único que queda es al que la ve. *Ese* es precisamente quien afirma que no hay nada... Uno...

---

[162] Francisco de Osuna, *Quinto Abecedario*, Burgos, 1542, fol. 81v.
[163] Juan de los Ángeles, Diálogos de la c*onquista espiritual del reino de Dios*, Madrid, 1595, X, 16, p. 478-479.

EN LA CÁMARA DEL MEDIO (EL *SANCTA SANCTORUM*)

"– ¿Dónde fue enterrado Hiram?
– En el *Sancta Sanctorum*"
(Manuscrito *Dumfries*, circa 1710).

Según un ritual masónico de 1747, durante la ceremonia de exaltación, el maestro de la logia representaba al Angel Supremo que enseñaba al candidato el camino para acceder al tercer recinto del Templo, el *Santo de los Santos*. Allí se comprendían "cosas inenarrables... en un idioma totalmente distinto"[164]. En el catecismo del grado tenía lugar este esclarecedor diálogo:

- Habeís entrado en el Tabernáculo.
- Lo he tocado.
- Si os pierdo, ¿donde os encontraré?
- En mí mismo[165].

Explican las fuentes bíblicas que en el *Sancta Sanctorum* hay una Tiniebla en donde Dios habita. En el Salmo 18, 11 se dice que Dios "ha colocado la Oscuridad como un recinto en torno a Sí… en la Nube" donde solo penetran los que en verdad le aman. Pero, al contrario de lo que podría suponerse, tal Nube no constituye una barrera opaca o infranqueable que

[164] Abad Larudan, *Les Francs-Maçons Ecrasés, suite du livre intitulé l'ordre des francs-maçons trahi*, Amsterdam, 1747, pp. 279 y 283.
[165] Abad Larudan, *Les Francs-Maçons Ecrasés, suite du livre intitulé l'ordre des francs-maçons trahi*, Amsterdam, 1747, p. 340.

oculte a Dios. Es un lugar, morada o estado que enseña la correcta disposición que ha de adoptar quien anhela conocer a su Creador. En suma, la Nube puede ser atravesada.

¿Cómo atravesar la espesa nube que rodea el sagrado Tabernáculo? El anónimo monje medieval avisaba que "Aquí el mismo Señor no sólo es portero sino también la puerta (S 2, 7, 2, 8). Como Dios, es el portero; como hombre, es la puerta" (*Orientación Particular* 15). Algunos, "tratarán de atravesar la puerta con toda suerte de sabias especulaciones, e indisciplinadas facultades o extrañas y exóticas fantasías, con desprecio de la entrada común abierta a todos". Habrá quien "lleno de presunción, confía en sus ideas y antojos personales más que en el consejo seguro o en la seguridad de esa senda clara y común que he descrito" (*Orientación Particular* 15). Pero todos ellos se equivocan. La verdad es que "si Cristo es la puerta, ¿qué deberá hacer el hombre una vez la ha encontrado? ¿Deberá permanecer allí a la espera sin entrar? Contestando en tu lugar, te digo: sí, esto es exactamente lo que debe hacer… hasta que el Espíritu mismo le mueva y le llame desde dentro. Esta secreta invitación del Espíritu de Dios es el signo más inmediato y cierto de que Dios llama y mueve a una persona a una vida más alta de gracia en la contemplación" (*Orientación Particular* 15). Pero la Nube del no-saber que se interpone entre Dios y el hombre solo se atraviesa renunciando a ser "alguien", es decir, siendo nadie y nada; porque solo la nada puede estar en todas partes y en ninguna a la vez. Solo el alma "transparente y sincera en su esfuerzo por reducir a nada su propio yo" (*Orientación Particular* 8) llega a la meta. La nube va ablandando el férreo yugo de las pasiones y la arrogancia

del ego, va moldeando imperceptiblemente el verdadero rostro originario del hombre, va puliendo la piedra eliminando todas las adherencias superfluas hasta convertirla en piedra apta para la construcción del templo.

¿Qué sucede al permanecer atentamente en esa nube u oscuridad sin que fluyan los pensamientos? En tal estado, cuando la mente deja de identificarse a los objetos externos y converge sobre sí misma, es decir, cuando la mente atiende al pensador, descubre que queda una pura consciencia. El hallazgo es sorprendente; hay consciencia sin pensamientos, o dicho en otros términos; hay un "yo" o "ello" que no consiste en pensamientos, recuerdos o expectativas sino en consciencia pura. El anónimo monje insiste en que para alcanzar ese estado "debes aborrecer todo lo que permanezca en tu mente y voluntad", pues "de lo contrario, sea cual fuere este pensamiento, se hallará entre tú y Dios. Por lo tanto, aplasta el conocimiento y la experiencia que tengas de las cosas creadas en todas sus formas y, por encima de todo, de ti mismo, pues del conocimiento y la experiencia de ti mismo depende el conocimiento y la experiencia de las demás cosas. En comparación con la experiencia de ti mismo, todo lo demás se olvida con facilidad" (*"La Nube del No-Saber"* 43).

La mejor recomendación que puede hacerse al aprendiz masón es que aprenda a "saborear" esa nada como si fuera su propia casa o aún más, *como si fuera* lo más cercano a su verdadera naturaleza; porque la quieta y desinteresada permanencia en esa oscuridad proporciona paz de espíritu, purga y limpia el alma y regenera el sistema nervioso. En la India, la

experiencia de la trascendencia es definida como Sat-Chit-Ananda (Ser-Consciencia-Felicidad) porque implica Serlo-Saberlo-Saborearlo. Quien trata este estado como una etapa más que hay que pasar lo antes posible comete un grave error porque de ahí no se pasa, no interviene ningún acto de voluntad personal. Por el contrario, eres invitado a pasar el umbral cuando esa Nada ha acabado su labor de purificación contigo. Esa Nada es el más potente disolvente universal; "Por tanto, no abandones y trabaja con energía dentro de esta nada, con la voluntad y el vigilante anhelo de tener a Dios, a quien ningún hombre puede conocer. Te digo con sinceridad que prefiero mucho más no hallarme en ninguna parte física, forcejeando con esta oscura nada, que ser un gran potentado que pueda hallarse siempre que quiera donde le plazca y gozar de todo como si le perteneciera". Allí, se percibe "la unidad de su presencia esencial en todas las cosas y la unicidad de todas ellas en él" (*Orientación Particular* 8). Allí se comprende intuitivamente que "Así como Dios es uno con su ser, pues son una y la misma cosa por naturaleza, de la misma manera, el espíritu que ve y experimenta a Dios es uno con aquel a quien ve y experimenta, porque se han convertido los dos en uno por gracia" (*Orientación Particular* 21).

León Hebreo conocía perfectamente el simbolismo cabal del Tabernáculo al explicar que "El arca de la alianza, en su alto misterio, simboliza los tres mundos"; el mundo inferior expuesto a lluvias y a todas las mutaciones; el mundo celeste figurado por "un candelabro áureo con siete lamparillas que significaban los siete planetas". Finalmente, "la tercera división era llamada propiciatorio, y estaba asistida por dos que-

rubines que representa lo supraceleste". "De estos tres mundos hizo mención Juan cuando dijo «In mundo erat, et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit» (Jn 1, 10); al decir: «In mundo erat», lo entendió del supraceleste, y cuando dijo: «Et mundus eum non cognovit», habló del mundo inferior" (León Hebreo, *Diálogos de amor* III).

Igualmente, el jesuita Miguel de Molinos afirma que el alma "es el tabernáculo de la divinidad"[166]. La contemplación es la llave para entrar "en aquella suprema región y sagrado templo del alma (donde) se agrada el sumo bien, se manifiesta y deja gustar de la criatura, con un modo superior a los sentidos y a todo entender"[167]. También es una ciudad que ha de ser gobernada rectamente a imagen de la Jerusalén celestial. Esa «ciudad de quietud» es ciudad divina, centro del ser desde donde el alma debe regir a sus súbditos (es decir, el conjunto de las facultades intelectuales y sensoriales[168]): «Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios»[169]. Este centro o corazón es un lugar sagrado y sitio privilegiado de las teofanías[170] porque «cuando el alma llega a este estado [la contemplación] debe recogerse toda dentro de sí misma en su

---

[166] GE, p. 191.
[167] GE, p. 334.
[168] La simbología de la ciudad se halla particularmente desarrollada en el *Apocalipsis*. Sobre esta cuestión vid. René Guénon, «La ciudad divina», en *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, 1976, pp. 402-406. Desde otras perspectivas vid. C. G. Jung, *Símbolos de Transformación*, Barcelona, 1982.
[169] GE, p. 121.
[170] René Guénon, *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, capítulo sobre el simbolismo del «Corazón y cerebro», cit., pp. 51-61 y 368-377. Sobre el simbolismo del centro vid. también Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1979, pp. 335-339.

puro y fondo centro, donde está la imagen de Dios»[171]. Para que la verdadera contemplación tenga lugar, el rey impostor que mantiene tiranizados a sus súbditos, ha de ser desalojado. Una vez esté vacío el trono, podrá ser ocupado por Dios como rey legítimo; «Para que el gran Rey descanse en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos, quieta de temores; vacía de efectos, deseos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones»[172]. Si se produce este relevo en la soberanía y se restablece el gobierno legítimo, se obtendrá la verdadera paz espiritual. Ese centro, corazón o trono del alma también es equiparado por Molinos «al edénico estado que perdieron nuestros primeros padres» que puede ser recuperado o restablecido volviendo a la simplicidad primigenia.

¿Cómo acceder a ese estado natural edénico? ¿Cómo desalojar al impostor que ocupa ilegítimamente el trono del alma? La clave de bóveda esta en una palabra; *Nada*. «El camino para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado, por donde inmediatamente se llega al sumo bien a nuestro primer origen y suma paz, es la nada… Camina, camina por esta segura senda [la nada] y procura en esa nada sumergirte, perderte y abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte»[173]. «Por este camino [la nada] has de volver al dichoso estado de la inocencia que perdieron nuestros primeros padres»[174]. Esa es el verdadero elixir de la eterna juventud, la

[171] GE, p. 113.
[172] GE, p. 121.
[173] GE, p. 368.
[174] GE, p. 366.

fuente de juvencia que brota en el Paraíso; «¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces en la nada tu morada! Y si te entras en el *centro* de la nada, en nada te mezclarás por afuera (escalón en donde tropiezan infinitas almas)»[175]. En efecto, la *nada* es la palabra mágica que abre la puerta sellada de la cámara más recóndita del templo del hombre. «El alma que está dentro de su nada… vive transformada en el sumo bien… vive en Dios sumergida»[176]. Una vez cerradas las puertas de los sentidos, se abre la puerta a la tierra feliz de los vivientes. "Por esta *puerta* [la nada] has de entrar a la tierra feliz de los vivientes, donde hallarás el sumo bien, la latitud de la caridad, la belleza de la justicia, la derecha línea de la equidad y rectitud; y en suma, toda perfección»[177].

En suma, ¿cómo atravesar la puerta? La respuesta es invariablemente la misma; siendo la *nada* que ya se es, porque el hombre, como tal, es nada, como Dios, es todo. El camino es arduo y difícil. De hecho, «Muchas son las almas que han llegado y llegan a esta *puerta*; pero pocas son las que han pasado y pasan»[178]. Perseverancia, oración, silencio y aceptación de la propia nadidad son la clave; «Camina, persevera, ora y calla; que donde no hallarás sentimiento, hallarás una *puerta* para entrarte en tu nada»[179].

[175] GE, pp. 364-5.
[176] GE, p. 366.
[177] GE, p. 368.
[178] GE, p. 110.
[179] GE, p. 170.

LA PALABRA DE PASO *"MA HA BENNA"* Y LA LITURGIA ANTE LA PUERTA

"- ¿Cambiaríais vuestra situación por la mía?
- Con gusto" (Institución de los francmasones[180], circa 1725).

El argumento del guardián del umbral que pide una palabra de paso para franquear la entrada es capital en masonería. Así, durante la ceremonia de iniciación, el recipiendario, que previamente ha sido privado de la vista mediante una venda, es conducido por un maestro masón (el Hermano Terrible) para efectuar tres circunambulaciones en torno a la logia. Al final de cada uno de esos tres viajes o pruebas (agua, aire y fuego) que representan y anticipan el triple recinto sagrado del Templo de Salomón, se topa respectivamente con el segundo Vigilante, el primer Vigilante y el Venerable de la logia que le franquean el paso al obtener la respuesta adecuada.

Igualmente, cada grado masónico tiene una palabra de paso que permite franquear la puerta. No podemos explicar el simbolismo de algunas de ellas en relación con el fin último del Arte Real; entrar en el *Sancta Sanctorum* y ver la Luz. Importa destacar que, al igual que otras tradiciones iniciáticas, la masonería ha heredado esta costumbre ritual con un significado equivalente. La última pregunta que se le hace al candi-

[180] *Institution of free-masons*, publicado en Harry Carr, *The Early masonic catechisms*, London, 1963, pp. 83-86.

dato que aspira a la maestría masónica es "¿*Ma ha Benna*?", que traducido del hebreo significa "¿Quién es el Constructor?". Al contrario de lo que muchos masones suponen, la respuesta a tal pregunta no es el nombre del maestro Hiram, sino que se trata de la Palabra Pérdida o, al menos, uno de sus nombre sustitutivos. Según un ritual masónico del año 1745, la antigua palabra del maestro masón era "Jehová", la cual, durante la ceremonia de exaltación a la maestría, se escribía sobre la tumba del maestro Hiram o Adonirán[181]. Sin embargo, "la palabra fue cambiada tras la muerte de Adonirán"[182] a manos de los tres desleales compañeros. En sustitución se utilizaría la de *Mac Benac*, que se pronuncia al oído del nuevo maestro cuando se ejecutaran los cinco puntos de la maestría[183]. Como se puede comprobar, *Mac Benac*, que se traduce por la alquímica frase "la carne se desprende de los huesos", sirve para encubrir la verdadera palabra; *Ma ha Benna,* cuya respuesta es otra palabra sustitutiva; YHWH.

Por supuesto que estos sutiles diálogos ante la puerta, definitorios de la naturaleza de la auténtica iniciación, tienen unos vetustos antecedentes. Recuérdese el episodio recogido por Homero en la Iliada en el que Ulises, encerrado en la caverna-mundo consigue franquear la puerta custodiada por el guardián del umbral, Polifemo, al responder "nadie" a la pregunta capital; ¿Quién eres? Y no olvidemos que tal escena formaba parte de los antiguos misterios griegos y fue fuente

[181] Abad Gabriel Louis Pérau, *L' Ordre des Francs-Macons trahi*, Amsterdan, 1745, p. 118.
[182] Abad Gabriel Louis Pérau, *L' Ordre des Francs-Macons trahi*, cit., p. 139.
[183] Abad Gabriel Louis Pérau, *L' Ordre des Francs-Macons trahi*, cit., p. 131.

de inspiración de diversos relatos épicos posteriores. Incluso en la versión de Eurípides, el Cíclope replica "¿dónde está Nadie?", a lo que el coro responde "en ninguna parte".

Diálogo parecido aparece en la literatura védica de la antigua India cuando el iniciado es interrogado preguntándole quién es. Él ha de responder; "yo no soy sino la luz que tú eres. Como tal luz celestial, vengo hasta ti". A eso se le responde; "quien tú eres, eso soy yo; y quien soy yo, eres tú. Entra" (Jub 3, 14, 3-4; Dhammapada 243). En el Avesta iranio, cuando el alma llega al puente Chinvat se le aparece una bella joven de modo que cuando le pregunta ¿quién eres tú?, ella responde "soy tu propia Daena [espíritu]" (Avesta, Yasht 22). También en las laminillas de oro órficas el difunto es interrogado de modo que sólo podrá entrar a los Campos Elíseos si responde; "yo soy tú". En los textos grego-egipcios conocidos como *Corpus Hermeticum* se dice; "Pues tú eres todo cuanto soy yo; eres todo cuanto hago; eres todo cuanto digo. Tú lo eres todo, y no existe nada más; lo que no es, tú lo eres. Tú eres todo cuanto ha llegado a ser; tú eres lo que no ha llegado a ser" (CH V.11). Repárese en la afirmación "Pues tú eres… soy yo" que ya aparece en el *Libro de los Muertos*; "tal es él… tal soy yo" (cap. 64)[184] ¿Cómo explicar ese estado del Ser en el que ya no hay sensación de "yo" alguno? Ciertamente, si no hay identificación con un "yo" personal, tampoco existe un "tu" o un "el" porque solo existe el Inefable, "aquel que es Único" (CH X.14). Por eso, esta modalidad de comprender el

---

[184] También constatada en los *Papiros Mágicos Griegos;* «Tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es mi nombre y el mío es el tuyo» (*PGM* VIII.38-40; también en XIII 793, V 145 y XII 227.

universo que caracteriza al "iniciado" es representada en las diversas tradiciones védica, griega, judía, cristiana, islámica… por la fórmula "tu eres yo y yo soy tu". Con ello se quiere expresar que si "yo" soy "tu", en rigor, es porque no existe ni un "yo" ni un "tu" sino el Ser Único. Por tanto, la creencia en una existencia individual separada es consecuencia de un error de perspectiva.

En el esoterismo judío, por ejemplo, una de las últimas enseñanzas se refiere a la comprensión de que, como advierte Joseph Albo (1380-1435), yo no soy "algo que esté separado de Ti". Esa comprensión se verifica o experimenta mediante la Iluminación (*Haskalah*) que unifique la consciencia y haga caer el velo de la distinción entre el "pensador" (*Maskil*), el pensamiento (*Sekhel*) y el concepto pensado (*Muskal*). En última instancia, no cabría decir "yo soy Él", o "yo estoy en Ti", ni "todos somos en Uno" porque ya no hay "yo", ni "tu" ni "el", ni siquiera Uno. De manera clara, la metafísica judía, por ejemplo el *Sefer Yetzirah*, no dice que Él es Uno (*Ejad*) sino que es Único (*Yachid*), porque no se puede describir a Dios con ninguna cualidad ni adjetivo. En efecto, la idea de "unidad" introduciría toda la serie numérica y, con ella, un elemento de pluralidad. De esta manera, "Dios" quedaría convertido en otro concepto más. Dios no es Uno sino Único, no admite alteridad. Por eso en Eclesiastés 4, 8 se aclara que "hay Uno, pero no tiene segundo. No tiene ni hijo ni hermano".

Pues bien, este hecho se escenificaba mediante un último interrogatorio ante la sagrada puerta en la que se preguntaba al aspirante quien es. Si daba su nombre, era arrojado al exte-

rior. Esta escena mistérica ha sido fuente constante de inspiración de libros sagrados y epopeyas. Por ejemplo, en los *libros de Ieu*[185] se describe el ascenso del gnóstico por las sesenta moradas celestiales que ha de atravesar memorizando previamente los nombres de sus guardianes, los sellos, diagramas, mapas, etc., y especialmente el nombre de los sesenta *Ieus* derivados del *Ieu* primordial (*Ieu* es el equivalente fonético de YHWH). Tema, por lo demás, que prolonga el paso del alma a través de las diversas moradas que describe el *Libro de los Muertos*[186].

Si, como explicaba san Pablo, *no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mi*, no hay ya un "alguien" que viva, por lo que, como decía Abū Madyan; "El que no haya muerto, no verá la Verdad". Para el místico persa del siglo XI, Baba Taher, el conocimiento máximo es el "que surge por la unión del gnóstico con el Objeto de su conocimiento, del que contempla con el Objeto de su contemplación y de la absoluta no-existencia de su ser en la Esencia sagrada del Amado". Pero ¿que sucede cuando el objeto de conocimiento contemplativo es el propio sujeto? Es más, ¿que acontece cuando el "yo" se extingue? ¿Cómo explicar la experiencia de un "sujeto" que no tiene sentido de la individualidad? ¿A que "yo" puede atribuirse la autoría o la experiencia de alguien que carece de sentido del "yo"?

---

185 La transcripción y traducción inglesa puede consultarse en Violet McDermont, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, 1978.

186 Es la tesis de Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Work of Assyriam and Babyloniam Scholars*, Oxford, 1986.

También el sufismo recoge el tema iniciático del interrogatorio ante la puerta al más allá que solo puede franquearse siendo "nadie"; "A quien pretende entrar diciendo yo soy tal y tal, le golpeo en el rostro" (Shams-i-Ttabiz). Pero seguimos en el terreno del misterio y de la paradoja pues "¿cuál es el sentido de esta dualidad, creyendo que yo soy yo y que tú eres tú? Puesto que tú eres, que todo lo demás deje de ser" (Hakim Sanai, *El abandono*, escrita en torno a 1155). Si no hay más seres que el Ser, toda referencia a un "yo" separado de un "tu" o un "el", es ilusoria. Como no hay más "yoes" que el Yo Único (Allāh), percibirse es percibirle; "No he creado en ti la percepción más que para ser el objeto de mi percepción. Si me percibes, te percibes a ti mismo. Pero no podrías percibirme a través de ti. Es por mi mirada por la que me ves y por la que te ves" (Ibn'El-Arabi, 1155-1240). De hecho, la metafísica musulmana explica el culmen del desapego como una autoaniquilación del "yo" (*al-fana*) en cuanto vuelta, regreso o unificación (*al-iti'had*) con Allāh. Incluso se habla de *extinción de la extinción* para hacer referencia a una morada que no es experimentable y está más allá de la comprensión humana dado que, en la medida en que en un tal estado de unión se transcienden las barreras de la individualidad y se produce la identificación o reintegración con la Unidad, no cabe ya hablar de un "yo", un "tu" o, incluso un "El" como entidad separada y aparte. De ahí que Husayn Mansur Hallaj (857-922) afirmara; "Pues ví a mi Señor con el ojo del corazón y le dije: ¿Quién eres tú? Y Él me respondió: ¡Tú!... Y ahora yo soy tú mismo, Tu existencia es la mía y es también mi querer". El mismo misterio explica Abû Yazîd Bastamî (siglo IX); "Contemplaba a mi Señor… con el ojo Verdadero y le dije: ¿Quién es? Me respon-

dió: ni yo ni otro que yo… Cuando por fin contemplé al Verdadero por el Verdadero, viví el Verdadero por el Verdadero y subsistí en el Verdadero por el Verdadero en un presente eterno, sin respiración, sin palabras, sin oído, sin ciencia" pues, en la Unidad "desaparece la conciencia de los *otros*, o sea, de los seres que no son Dios; hay una relación de íntima familiaridad con Él" (Ibn ´Abbād de Ronda, *Šarh Hikam*, II, 90).

Llegamos, así, al final de la Vía metafísica con un dilema que resume el misterio y paradoja del iniciado masón: Mientras hay un "yo", hay experiencia, pero es falsa porque prolonga y perpetúa la dualidad entre un sujeto que busca experiencias y el objeto experimentado. Por otro lado, sin "yo", la experiencia es inútil. En efecto, toda experiencia, en cuanto implica la creencia en un sujeto experimentador distinto al Ser, es errónea. Pero por otra parte, la única "experiencia" real e imperecedera (la contemplación del Gran Arquitecto del Universo) no es, propiamente, una experiencia porque no hay un "yo" que pueda experimentar nada y, en consecuencia, no hay nadie que pueda disfrutar o valerse de la experiencia.

EL SALTO DE LEUCADE O LA MUERTE DE HIRAM

"No podrás ver mi rostro, porque no me verá hombre que siga con vida" (Éxodo 33, 20).

Muchos masones tendrían que recapacitar sobre los motivos iconográficos de la plancha del grado de maestro. Allí se asocia la muerte y tumba de Hiram Abí con la entrada en el *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalén en donde se manifestaba la *Sagrada Presencia* sobre los querubines. De un lado se dice en Exodo 33,20 que el hombre no puede ver el rostro de Dios y seguir vivo (como hombre). Pero también se explica que "Cuando Moisés entraba en el tabernáculo [es decir, entraba en meditación], la columna de humo descendía [la nube del no saber o exención de pensamientos] y se ponía a la puerta del tabernáculo [cerraba las puertas de los sentidos y el alma queda aislada del cuerpo] y Yahweh hablaba con Moisés [entraba en éxtasis]. Y hablaba Yahweh a Moisés cara a cara, como habla cualquiera a su compañero" (Exodo, 33, 9-11). Parece claro que Moisés hablaba a Dios o veía el rostro de Dios no como hombre, sino como "compañero". Este diálogo entre el alma (Moisés) y Dios solo podría producirse cuando el alma se ha "separado" del cuerpo, es decir, ha muerto al "mundo profano" para renacer al "mundo del espíritu" a través de la contemplación. Por supuesto que, en este contexto, Moisés no representa un personaje histórico sino que es un símbolo del alma. Y de la misma manera, también Hiram (hipóstasis de

Noé o Moisés) simboliza el alma que anhela unirse a su Creador, como también tienen el mismo significado otros maestros de obras que intervinieron en la construcción del tabernáculo como Betselel (Éxodo 31, 2-3), designado expresamente por Yahweh como maestro de obras y a quien le confiere la Gracia del Espíritu Santo. Por tanto, Betselel representa a los que han conseguido acceder al *Sancta Sanctorum*; "Betselel se interpreta o quiere decir *sombra de Dios*, y es figura del alma contemplativa, recogida a la sombra de Dios" (Laredo, *Subida al monte Sión* XIV). Mientras que Betselel era "sapientísimo por gracia infusa", el maestro Hiram Abí, no designado por Yahweh sino por Salomón, lo era "por gracia adquirida, porque de hombre lo aprendió. Betselel es figura de alma contemplativa porque sabe en los mármoles labrar y obrar, cuando el alma contemplativa está fundada en quietud y en sustentar la fuerza del edificio" (Laredo, *Subida al monte Sión* XXV).

¿A qué clase de muerte se refiere el trazado del grado de maestro? ¿Se trata de un renacimiento filosófico tras la muerte al mundo del fanatismo y la ignorancia dogmática?, ¿se refiere a la muerte de los vicios y posterior renacimiento del hombre virtuoso? Como hemos indicado en varias ocasiones, además y por encima de estas interpretaciones filosóficas o moralistas, hay otra explicación metafísica, espiritual o esotérica que se refiere a la "comprensión" y "comprehensión" (en el sentido de experimentación) de la inmortalidad del Ser.

Refiriéndose a la «muerte iniciática» del ritual masónico René Guénon criticaba a quienes la entendían como una «muerte ficticia», lo cual no era sino una prueba más de la in-

capacidad que ciertos masones tienen de comprender realidades de orden metafísico. Por el contrario, "muy lejos de ser «ficticia», es al contrario, en un sentido, más real incluso que la muerte entendida en el sentido ordinario de la palabra, ya que es evidente que el profano que muere no deviene iniciado sólo por eso. Es, a decir verdad, la única que rebasa las contingencias inherentes a los estados particulares del ser y la única que tiene, por consiguiente, un valor profundo y permanente desde el punto de vista universal" dado que provoca la «transformación» de las posibilidades humanas, más allá de las condiciones limitativas que definen el modo de existencia de la individualidad como tal[187].

El simbolismo recreado en torno a la muerte de Hiram Abí no es exclusivo de los masones. Incluso en algunos textos masónicos antiguos, tampoco estaba protagonizado por Hiram sino por Noé. No es esta la sede para explicar los orígenes de este importante tema. Se ha señalado su similitud con la Gran Obra alquímica de transmutación de los metales. Algunos rituales masónicos hacen derivar el episodio de la muerte de Hiram de la leyenda de la muerte y posterior resurrección del dios egipcio Osiris. Y hay otros ejemplos similares procedentes de otras culturas que sería ocioso citar y que deben ser interpretados en clave metafísica para encontrar su sentido más completo.

[187] René Guenón, *Apercepciones sobre la Iniciación*, Madrid, 2007, capítulo XXVI. Recopilado también en *Arte Real. Misterios de la Masonería*, Madrid, 2008, capítulo 41.

A este respecto, uno de los conceptos más extraños y significativos de las prácticas meditativas de los pitagóricos que buscaban la unión mística con *Apolo* (al que consideraban la máxima expresión de la Divinidad por su condición de sin-polos, el Uno), es el llamado «salto de Leúcade». Leúcade era una isla griega consagrada a Apolo que tenía un formidable acantilado (desde el cual se arrojó la poetisa Safo). Con ese símbolo, los pitagóricos se estaban refiriendo a un momento crucial de la práctica meditativa en que, desconectados los sentidos y resignadas todas las potencias, finalmente hay que entregarse totalmente, ceder el control y abandonarse por completo a la meditación. Concretamente, se referían al instante liminal previo al éxtasis o "visión" del Uno, es decir, de la unidad esencial del Ser. En algunos casos, las resistencias psico-mentales a ceder el control se traducen momentáneamente en dificultades respiratorias, taquicardias, pérdidas de conocimiento (no pérdidas de consciencia), etc. todo lo cual era representado por el miedo a saltar al precipicio. El buscador espiritual que anhela tener la "visión" del Uno ha de estar dispuesto, llegado el momento, a dar el salto final que reafirme su voluntad de trascender los lazos del cuerpo y la servidumbre de la materia[188]. En cuanto último obstáculo del contemplativo, el precipicio tiene el mismo significado que el Dragón que vigila el acceso al tesoro depositado en los Infiernos o que custodia a la Dama cautiva (recuérdese el descenso de Orfeo a los infiernos para rescatar a Eurídice), o el héroe

[188] Algunos pitagóricos, al igual que los seguidores de otros cultos mistéricos antiguos, empleaban ciertos alucinógenos a fin de facilitar el éxtasis. No obstante, conviene precisar que tales ingestas solo facilitan una salida del cuerpo pero, por sí mismas, no producen la visión del Uno.

que ha de atravesar unas rocas entrechocantes (*symplegades*). Se trata de una prueba definitiva en la que el aspirante ha de *arriesgar* la vida. El «salto de Leúcade», en suma, simboliza la última prueba en el itinerario espiritual del que aspira a vencerse a sí mismo.

Y en efecto, cuando se cuadra la meditación, y el recogimiento es completo, entonces, al cesar las operaciones de los sentidos y del entendimiento, y encontrarse la voluntad firmemente establecida en "no pensar en nada", acontece un fenómeno extraordinario difícil de expresar; la consciencia penetra en una oscuridad intensa, silenciosa, insondable y sobrecogedora que diluye todas las barreras y límites, incluido el propio sentido de individualidad, y que, por eso mismo, pone a prueba la determinación del contemplativo. Por eso también es denominada como *nube del no-saber,* porque se trata de un estado liminal o fronterizo con los estados supraindividuales en el que hay olvido de uno mismo. Los contemplativos lo han llamado *Nada supraesencial*, *tiniebla mística* o *nube del no-saber* dado que allí no se sabe o conoce *nada* porque la relación de un sujeto que conoce objetos es transcendida. Algunos filósofos han utilizado un vocabulario más intelectual al afirmar que ese "abismo de las tinieblas se llama *nada* o *no-ente* o *no-fin*" como es el caso de Robert Fludd[189] (*Medicina catholica* I, 1). Los cabalistas lo denominan *ālef* tenebroso porque oculta o es-

[189] Nació en Milgate (Kent) en 1574, estudió en Oxford y viajó por Europa. Murió en 1637. Además de publicar *Medicina catholica*, (Frankfurt, 1629), también escribió *Monochordon mundi symphoniacum* (1620); *Philosophia sacra* (1626); *Integrum morborum mysterium* (1631); *Clavis philsophiae et alchimiae fluiddianae* (1633); *Philosophia mosaica* (1638).

conde al *ālef* luciente o también *Ain Sof* (Cesare della Riviera, *El Mundo Mágico de los Héroes*, Milán, 1603, I, 8).

Al principio esa tiniebla es aterradora porque obliga al meditador a enfrentarse a sus más profundos miedos y angustias. Es como una cámara densa y oscura en la que uno teme arriesgar su vida al pretender atravesarla. Sólo el que ha experimentado ese vacío y oscuridad absolutas puede entender la descripción que hizo Jacob como lugar "sobrecogedor". Hay una regla de oro de san Juan de la Cruz para atravesar ese tiempo-lugar o noche del espíritu: «Ni cogeré las flores, ni temeré las fieras, y pasaré los fuertes y fronteras» (*Cántico espiritual*, 3), es decir, no apropiarse de nada. En algunas tradiciones literarias tanto orientales como occidentales ese antro oscuro está animado o es la morada de un dragón que custodia una estrecha puerta impidiendo el paso a las personas que no poseen la debida cualificación, es decir, que pretenden entrar siendo "alguien". *Es estrecha y angosta la vía que conduce a la vida; y pocos pasan por ella* (Mateo 7, 14). Sólo se puede acceder sin desear o pensar en nada, es decir, siendo *nadie*. "Pero esta tiniebla no es pacífica, porque no estáis habituada a ella, a causa de la falta de comprensión y de la impureza que hay en vos. Por eso entrad en ella a menudo, y con la costumbre y por gracia de Dios se os hará más fácil y más pacífica. Es decir, vuestra alma será así, por gracia, liberada de impedimentos, y tan robusta y recogida, que no sentirá atracción hacia los pensamientos mundanos, y ningún objeto material le impedirá pensar en nada. Entonces es una oscuridad fructuosa" (Walter Milton, *Escala de perfección,* II, 24). Aunque es un "silencio tenebroso donde quedan perdidos todos los que aman" (Juan

Ruysbroeck, "*Bodas del Alma*" 3,5), hay que resistir dentro de la tiniebla hasta que ella misma nos limpie y libere de toda inquietud.

Esa tiniebla es una antesala al Paraíso. Y como el Paraíso está en el interior de todo hombre, la tiniebla se asocia al corazón espiritual dentro del cual puede accederse con el debido recogimiento; "Adán, luego de la caída, sus pensamientos se tornaron bajos y terrenales. El Paraíso cerrado y confiado a la espada de fuego del querubín, con la entrada prohibida al hombre; pero este Paraíso también se encuentra escondido en cada alma. En efecto, alrededor del corazón hay un velo de tiniebla" (Macario el Egipcio, Paráfrasis de Simeón Metafrasto 37, *Filocalia*, vol. III). Se trata de un lugar que conduce a la última morada. Sólo cuando uno cede el control y se entrega a ella sin reservas, esa oscura nube se muestra en su verdadera esencia acogedora. La noche se convierte en día y la oscuridad en luz "porque dentro de esta nada Jesús yace escondido en su alegría, y todas vuestras búsquedas serán inútiles para encontrarlo si no pasáis por esta tiniebla de la mente" (Walter Milton, *Escala de perfección,* I, 54). Tras la nube oscura de la auto-privación sensorial, se esconde la Luz, porque "Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en El" (Jn 1,5). Y es precisamente la abundancia de luz la que crea la propia tiniebla. Por eso es llamado *rayo de tinieblas*, una luz exquisita que brota, sobreviene o es *vista* por quien atraviesa la nube del no-saber; "en haciendo esto de tu parte serás llevado al rayo de las divinas tinieblas. De manera que lo que a ti toca es ponerte en esta os-

cura fe"[190]. Se trata de un "rayo luminoso, que va más allá de todo pensamiento" (Ignacio y Calixto, *Centurias* 68). Entonces se verifica que «*quien me ha visto, ha visto al Padre*» (Juan 14, 11).

[190] Antonio de Rojas, *Vida del espíritu*, p. 47.

LA *GNOSIS*, EL EXTASIS Y LA VISION DE LA UNIDAD

"En Él vivimos, nos movemos y existimos" (*Hechos de los Apóstoles* 17, 28).

El principio metafísico platónico, retomado por Plotino, en virtud del cual *toda la naturaleza aspira a la unidad* (*En*. VI, 5, 1, 17-18), cobra su verdadero significado en la visión de la Luz. O empleando la terminología masónica, en *reunir lo disperso*. Cuando el alma alcanza la contemplación, el Gran Arquitecto del Universo "se manifiesta repentinamente en su interior, dado que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa mientras perdura la presencia, no puede distinguirlos" (Plotino, *En.* VI, 7, 34.12 ss.). Se trata de una visión unitiva o, mejor dicho, sin dualidad porque «en esta visión de Dios no había dos cosas, pues el que veía era idéntico a aquel a quien veía, de forma que no lo veía, sino que estaba unido a él» (Plotino, *En*. VI, 9, 11, 4-6). En el momento del éxtasis, «el alma ya no siente su cuerpo, ni que se encuentra en este cuerpo, y ya no dice que es algo distinto de él, si es hombre, animal, esencia, o todo… porque rompería el equilibrio de tal estado considerar esas cosas y el alma no tiene en esos momentos tiempo ni voluntad para ocuparse de ellas; Le busca, sale a su encuentro cuando El se presenta, y le contempla en vez de contemplarse a sí misma… Cuando el alma tiene la suerte de encontrarlo… viéndole de repente aparecer en ella, porque ya no hay nada entre ellos y ya no son dos, sino los

dos uno…»[191] (Plotino, *En*. VI, 7, 34, 16ss.). Despojada el alma de toda forma particular, entonces se produce como un relámpago fugaz (Plotino, *En.* VI, 7, 33) y "el vidente deja entonces de verse como objeto, pues en ese instante deja de percibirse; ya no se representa en su mente dos cosas, puesto que de algún modo él se ha convertido en otro, ya no es ni está en sí mismo, sino que es uno con el Uno, al igual que el centro de un círculo coincide con otro centro" (Plotino, *En.* VI, 9, 10). Y al desaparecer la distinción sujeto-objeto se recupera un modo distinto de "*ver*" (Plotino, *En.* VI, 9, 11) que implica el más alto grado de libertad para el alma dado que allí no hay deseo, pensamiento, conocimiento sino la pura inamovilidad del que ha llegado al interior del templo-alma o al centro de la eseidad, la Identidad Suprema; «Como (allí) no hay ya dos cosas, como el sujeto que ve es uno con el objeto visto o más bien unido en vez de visto, si uno se acuerda después de esta unión con él, tendrá en sí mismo una imagen de este estado. El ser que contemplaba el alma era entonces él mismo uno. No había en él ninguna diferencia respecto a sí mismo ni bajo ningún otro respecto» (*En*. VI, 9, 11, 4-21).

¿No es esto una descripción de lo que, en masonería, debería de ser la *cámara del medio*?

La piedra angular de la doctrina contemplativa plotiniana, por lo demás, coincidente con las antiguas doctrinas meta-

---

[191] Esta descripción de la iluminación como algo *súbito* que aparece en varias ocasiones (*En.* V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19) concuerda no sólo con algunas afirmaciones de Platón, *Banquete* 210 e 4; *Epístola* VII 341 c 7) sino también con la *epopteia* de las religiones mistéricas.

físicas tradicionales, es que el místico puede "ver" la Luz cuando transciende la relación sujeto-objeto. Y eso sólo acontece cuando el sujeto (yo) desaparece al *comprender* que es el sujeto es el objeto (Dios). O dicho con otras palabras, cuando se ve a Sí mismo (como Dios) total y absolutamente exento de sí mismo (como "yo"). Y esto es posible porque hay algo del hombre que ya es Dios y nunca ha dejado de serlo. Es precisamente en este instante del eterno presente cuando; "lo que ya era se revela a él en un repentino resplandor" (Plotino, *En.* VI, 7, 34, 17) y finalmente "el alma se convierte en lo que era" (Plotino, *En.* V, 3, 17). Pero recuperar la conciencia de esa condición que, en rigor, nunca se ha perdido (solo hay olvido o ignorancia), no implica que el yo se aniquile o quede inconsciente, puesto que *se ve*. Más bien, acontece que el alma rompe el nudo de la identificación a un ser individual y ya no tiene consciencia de sí misma (*parakoloúthesis*), recuperando su naturaleza supraconsciente (*synaísthesis*). En consecuencia, el que el alma de cada hombre pueda unirse místicamente con el *Noûs*, se debe a que hay en cada una de ellas algo en común que las une y hace homogéneas. La conclusión metafísica de esto es, para Plotino, inequívoca; todas las almas son una única Alma que incluye tanto el Alma del mundo como las almas particulares[192]. Pero aunque todas ellas proceden del Alma superior, en última instancia, todas son una única Alma, forman una sola hipóstasis que pareciendo múltiple, es *una e indivisa* (*En*. IV, 1, 19-22; IV, 3, 19, 30-34; V, 1, 2, 34-38). En rigor,

[192] Plotino aborda este asunto en el tratado *Sobre si todas las almas son una sola* (*En*. IV, 9) y en el libro primero de *Problemas acerca del alma* (*En*. IV, 3 1-8).

como sólo hay un único sujeto-objeto, en el mundo inteligible, la multiplicidad es virtual.

Este singular acontecimiento del *despertar* o iluminación, es denominado por el maestro Eckhart el *nacimiento eterno*, expresión que da nombre a su más importante *Tratado*. Implica la conquista de la inmortalidad que solo puede tener lugar en lo más íntimo del templo o fondo del alma, es decir, un no-lugar más allá del tiempo, en la eternidad previa o más allá de la creación: «Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios», «Mi casa y la casa de Dios es el mismo ser del alma, en la que sólo habita Dios». En relación a esto, un error común que padecen incluso muchos maestros masones es el de suponerse un ser separado de Dios; "Muchas gentes simples se imaginan que deberían ver a Dios como si estuviera allí mientras que ellos están aquí. Y eso no es así. Dios y yo, somos uno" (Eckhart, Serm. *Iusti autem in perpetum vivent*).

La frase de san Pablo; «Un solo Dios y Padre de todos, que es bendecido por sobre todos y a través de todos y en todos nosotros» (Efesios 4, 6) le sirvió al maestro dominico Eckhart para explicar que "Uno solo significa aquello a lo cuál no se ha añadido nada. El alma toma a la divinidad tal como es en sí, en su purificación donde no se le añade nada, donde no se le agrega nada en el pensamiento. Uno solo es una negación de la negación. Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro ángel. En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. Todas las criaturas existen en Dios y son su propia divinidad, y

esto significa plenitud" (Serm. *Unus deus et pater omnium*). En definitiva, *alle crêatûren sint ein wesen*, «todas las criaturas son un ser».

¿Qué se experimenta cuando se atraviesa la nube del no-saber y se contempla la faz de Dios? Quienes dan testimonio de ello se topan con las dificultades del lenguaje para expresar su experiencia extática. De entrada, es inexacto describirla como una "experiencia" porque Allí no existe la dualidad entre un sujeto que experimenta y un objeto que es experimentado; no hay un "yo" que pueda apropiarse de algo. Es al volver al mundo sensible y racionalizar esa "experiencia" cuando se le da forma de recuerdos. Pero lo cierto es que, mientras se está Allí, no hay recuerdo. Y cuando se repara en que se está Allí, es decir, cuando aparece el sentido de identidad individual que pretende apropiarse de la experiencia, automáticamente se pierde ese estado. Hay consciencia, pero no hay consciencia de ser un individuo aislado, con nombre e historia personal, sino que hay una plena integración de todo en todo o, lo que es lo mismo, de nada en nada. Eckhart describe vívidamente el arrobamiento del Alma que accede al estado de consciencia supraindividual de esta manera: "¡Ahora pon atención! Qué maravilla estar fuera como dentro, comprender o ser comprendido, ver y al mismo tiempo ser visto, contener y ser contenido: ése es el final en el que el espíritu permanece en paz, en la unidad de la amada eternidad" (Serm. *Intravit Iesus in quoddam castellum*).

Ahora bien, el esoterismo hindú, judío, cristiano, islámico, etc. distinguen dos clases de extáticos: el que en el éxtasis

está con el éxtasis, y el que en el éxtasis está con quien se lo produce. El primero es siervo del éxtasis porque solo busca una experiencia, y el mundo de las experiencias es el mundo del ego, mientras que el segundo es siervo de quien se lo produce [Dios]. Síntoma del primero de ambos estados es sentir tristeza de perder el éxtasis y alegría de caer en él. Síntoma del segundo es, por el contrario, no alegrarse de caer en él ni entristecerse de perderlo porque está instalado en la perfecta quietud. Una cosa es gobernar las cosas, sin que éstas lo posean, y otra distinta es vivir aferrado en pos de la experiencias de las cosas (Abū-l-`Abbās de Murcia, *Latā´if*, I 216). Mientras que lo primero proporciona un conocimiento verdadero, es decir, permanente e imperturbable, el segundo, por mucho éxtasis que le echemos al asunto, no es más que un estado, algo que no es duradero. Por eso se distingue entre *estado*, que es pasajero, pues todo lo que cambia cesa, y *morada*, es decir, condición impermanente que no admite vuelta atrás. En el simbolismo arquitectónico, tal circunstancia es representada por el ascenso por la escalera de caracol, pues no permite volver atrás. Y recordemos que era precisamente una escalera en espiral la que subía hacia el *Sancta Sanctorum* del templo de Jerusalén.

LA ESCENA DE LA LUZ

> "*Et Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderun*" (san Juan 1,5).
>
> "*Tat Tvam Asi*" «Eso [*Brahman*] eres tú» (*Chandogya Upanishad* 6, 8, 7).

El momento crucial del rito de iniciación en la masonería es el de la caída de la venda y visión de la Luz. La llamarada del Licopodio contribuye a impresionar más al recipiendario. Aunque para la mayoría de los masones la caía de la venda simboliza el abandono del fanatismo intolerante y el acceso a la luz de la Razón, lo cierto es que, sin descalificar tal interpretación (la misma tolerancia masónica implica el respeto a todos los puntos de vista conforme a la "recta medida"), la Luz no es solo una luz moral o racional, sino especialmente espiritual. La escena *representa* el sublime momento del "despertar", la iluminación, la visión del *Sancta Sanctorum*, el regreso al Paraíso, la recuperación de la pureza primigenia o el regreso a la tierra feliz de los inmortales tras la superación de una serie de pruebas y obstáculos (tierra, agua, aire y fuego) que, en última instancia, representan el apego a los pensamientos. Conforme el candidato conducido por el Hermano Terrible va superando tales pruebas, la agitación y parloteo mental (simbolizada por los golpes y ruidos de espadas provocados por los Hermanos del taller) va disminuyendo paulatinamente hasta transformarse en un silencio total. En ese momento, colocado ya el recipiendario fuera del suelo jaquelado (es decir, fuera de

la dualidad), ve la luz al serle retirada la venda. El mensaje es evidente; la luz (consciencia plena) es consecuencia del paulatino desapego a los pensamientos.

La metáfora de la Luz asociada a la visión espiritual fue utilizada desde antiguo. Y ello porque es algo más que una metáfora; describe la experiencia de lo sagrado o de lo trascendente. En efecto, los relatos de quienes han experimentado el rapto místico, la visión beatífica, el trance espiritual, etc. coinciden en definirlo como visión de una Luz. Así, cuando Platón describe la salida de la caverna hacia la Luz del Sol como meta de la filosofía, no se está refiriendo (solo) a la Luz de la comprensión racional, sino de una Luz bien distinta que, por lo demás, presupone y trasciende la anterior. Se trata de la Luz interior del que, habiendo purificado su pensamiento, alcanza la "visión contemplativa" (el *samadhi* de los hindúes, o la "visión beatífica" de los cristianos). También Plotino describe el éxtasis como visión de una luz. Afirma que, durante la práctica contemplativa, llega un momento en el que el alma, "dejando todo conocimiento de razón, conducida hasta lo bello y residiendo allí, ve de pronto, sin saber cómo; y la vista, al acercarse a la luz, no se limita a hacer visible a los ojos un objeto diferente de la luz. El objeto que se ve es la luz misma" (Plotino, *En*. VI, 7, 36, 15-20). "En este estado, el espíritu, viéndose, puede ver a Dios porque ya no se ve más que resplandeciente, traspasado de luz inteligible; más aun, se ve convertido en la luz misma, puro, ágil, sublime, Dios... La luz misma es el objeto de la visión, porque en este objeto de visión no había de un lado lo que se ve, y de otro, su luz; no había un pensante y lo pensado, sino sólo una claridad resplandeciente que ha en-

gendrado esas cosas en un momento ulterior" (Plotino, *En*. VI, 7, 34, 17). O dicho de otra manera, "Recogiéndose en sí misma, sin ver nada verá la luz, no como otra en otra cosa, sino como sí misma por ella misma, pura, brillante, instantáneamente de sí misma" (Plotino, *En*. V, 5, 7). Ya explicaba Plotino que *el Ser no puede comprenderse desde la individualidad*[193] porque la parte, como parte, no puede comprender al todo; "Abandonando tu individualidad es como llegas a ser el Todo" (*En.* IV, 8, 1). Pero la parte, como todo, sí puede obtener la comprensión en la medida en que *todo ser, es una participación del Bien absoluto* (Plotino, *En*. I, 7, 2, 1-4). Y para comprender el todo hay que descubrir el «yo» como «νοὑς». Hay que insistir en que la visión de la Luz del Uno no se produce por medio de pensamientos, formas, objetos externos o un órgano distinto de la luz, sino por la misma luz (*En.* V 5, 7; V 3, 17, 34-38); es una visión sin dualidad de vidente y visto (*En.* VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6). El contacto se produce por coincidencia del centro del alma con el Centro universal que, siendo dos centros indivisos, mientras coinciden, son uno solo (Plotino, *En.* VI 9, 8, 19-20; 10, 16-18). Y es unión en la que hay remoción de toda alteridad (Plotino, *En.* VI 9, 8, 29-35).

Es un mundo de luz en donde la individualidad es transcendida y rebasada en una dimensión supraindividual. Y no es un estado colectivo porque no hay agregación de partes sino una pura homogeneidad en la que «todo es transparen-

---

[193] Aunque en esto no hace sino desarrollar el pensamiento oriental tradicional. Sobre las relaciones de las ideas de Plotino y el pensamiento hindú vid. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta*; H. A. Arsmstrong, *Plotinus and India*, CQ 30, (1936), pp 22-28; G. Dandoy, *L´ontologie du Vedanta,* Paris, 1932; P. M. Schuhl, *Essai sur la fabulation plotinienne,* Paris, 1955.

te… cada uno lo posee todo en sí y lo ve todo en los demás, todo es por todas partes, todo es todo, cada uno es todo; el esplendor no tiene límites…» (Plotino, *En*. V, 8, 4, 4ss.). Todo es simultáneamente idéntico a sí mismo… Suprema Identidad.

La experimentación de lo nouménico como una sublime Luz ha tenido también una amplia utilización en el cristianismo; «Dios es Luz» (1 *Jn* 1,5) «Dios es Luz y aquellos a quienes Él vuelve dignos de verlo lo ven como luz; lo vemos como luz, porque la luz de su gloria precede a su faz y es imposible que aparezca de otro modo que en la luz; los que no han visto esa luz no han visto a Dios, pues Dios es Luz»[194] «Dios es Luz, una luz infinita e incomprensible»[195]. Insistimos en que para las fuentes cristianas la luz no es solo una mera metáfora, sino que es el aspecto real de la divinidad. «En tu Luz vemos la Luz» (*Sal* 35). También para Dionisio Areopagita la luz procede de Dios "Porque la luz procede del mismo sumo Bien y es imagen de la Bondad, el Bien es alabado con el nombre de luz […] La luz atrae también y converge hacia ella misma todas las cosas que son iluminadas y todas las que universalmente son tocadas por sus rayos" (*Div. Nom.* IV, 4.). Esta Luz sobrepasa al intelecto y a los sentidos, a modo de un «fuego invisible» o "zarza" en la que Dios se da a conocer. Allí, el cuerpo no es ya un obstáculo para la experiencia mística pues, no en vano, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. La Gracia es Luz; es "El rayo luminoso de aquellos sacratísimos misterios que ilumina directamente, y en todo su esplendor, a los hombres de Dios, porque éstos se mantienen familiares a la

[194] San Simeón Nuevo Teólogo, *Homilía* LXXIX, 2.
[195] San Simeón Nuevo Teólogo, *Discurso Teológico III*.

luz" (*EH* IV, III, 2). Y como se trata de un misterio que queda fuera de toda especulación teológica, solo cabe guardar un respetuoso silencio mental. En efecto, "la iluminación es algo indescriptible, actividad, entender sin entenderse, vista siempre invisible" (Juan Clímaco, *Scala paradisi*, VII, 70). No puede entenderse porque la mente no puede alcanzar ese estado. La mente no la comprende porque no estaba. Una de sus características es que provoca la visión intuitiva que ve "todo en todo", pues como ha rebasado la separación yo-ello, aparece "todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol". He aquí una descripción; "De pronto a aquellas altas horas de la noche vio proyectarse desde lo alto una luz que, difundiéndose en torno, ahuyentaba todas las tinieblas de la noche y brillaba con tal fulgor que resplandeciendo en medio de la oscuridad ser superior al día. En esta visión se siguió un hecho maravilloso; porque, como él mismo contó después, apareció ante sus ojos todo el mundo como recogido en un solo rayo de sol" (san Gregorio Magno, *Vida de san Benito*, cap. 35). También san Juan de la Cruz recurre a la metáfora del relámpago para explicar este súbito encuentro con la Gracia divina: "Es, a veces, como si se le abriese una clarísima puerta, y por ella viese una luz a manera de relámpago, cuando, en una noche oscura, súbitamente esclarece las cosas" (S 24-5). Ese es el "rayo de tiniebla" del que habla Dionisio Areopagita: es "oscura luz" desde la limitada perspectiva del alma llena de miserias; pero en realidad es "muy clara y pura" porque es luz divina. Es una luz elocuente que guía, enseña y transforma al alma. Es esa misma luz que "embiste en el alma" y que es inicialmente percibida como "tinieblas espirituales", pero que poco a poco va transformando amorosamente el alma (2N, 10, 3) para pre-

parar la «*Contemplación unitiva*» (2N 23, 14), o perfecta y unitiva contemplación.

¿Puede ser objetivamente descrita la experiencia mística de la visión de la Luz? La mística universal coincide en que no hay salmo, poesía, canto ni metáfora que pueda explicar ese estado de paz y bienaventuranza. De hecho, algunos hijos de la Luz no lo consideran una experiencia sino la verificación de la naturaleza real (espiritual) del Hombre. Y en efecto, el Espíritu no consiste en ningún estado ni puede ser experimentado porque Es antes de la aparición de toda Creación o experiencia. Las llamadas experiencias místicas o visiones de Dios, en última instancia, no son más que una interpretación humana de la manifestación del Aliento de Dios. El profeta Elías dijo que "Dios no estaba en el ruido… Dios no estaba en el fuego" (1 Reyes 19:11,12). Está escrito que nadie puede ver a Dios; "Ningún hombre me verá y vivirá" (Éxodo 33:20). Como dice el Zohar, todas las cosas son desde la perspectiva de quienes las reciben, "todo esto se dice solo desde nuestro punto de vista, y todo es relativo a nuestro conocimiento" (2, 176 a).

San Juan de la Cruz recurre a la metáfora del relámpago para explicar este súbito encuentro con el Espíritu Santo: "Es, a veces, como si se le abriese una clarísima puerta, y por ella viese una luz a manera de relámpago, cuando, en una noche oscura, súbitamente esclarece las cosas" (S 24-5). Ese es el "rayo de tiniebla" del que habla Dionisio Areopagita: es "oscura luz" desde la limitada perspectiva del alma llena de miserias; pero en realidad es "muy clara y pura" porque es luz divina. Es una luz elocuente que guía, enseña y transforma al alma. Es

esa misma luz que "embiste en el alma" y que es inicialmente percibida como "tinieblas espirituales", pero que poco a poco va transformando amorosamente el alma (2N, 10, 3) para preparar la «*Contemplación unitiva*» (2N 23, 14), o perfecta y unitiva contemplación.

¿Es ese el final del camino? La tradición judeocristiana es unánime en afirmar que cualquier visión en esta vida nunca será tan pura o beatífica como la que acontecerá tras la muerte del cuerpo, cuando se rompan todos los velos; «*El único que posee la inmortalidad, que mora en la luz inaccesible, a quien no vio ninguno de los hombres ni puede ver…*» (I Tim 6, 16). Pero, en todo caso, las *visiones* o *estados* experimentados en esta vida no son algo alejado o separado de nosotros, sino que constituyen un anticipo de nuestra verdadera naturaleza. La *luz* somos nosotros porque "*Todo lo manifestado es luz*" (San Pablo, Ef. V, 13) de modo que todas las criaturas ya la tienen por naturaleza (*datum*) aunque puedan verificarla en esta vida por Gracia (*donum*).






ISBN 978-84-937820-4-7
